ARISTOTELE



CLASSICI
U. T. E. T.

ORGANON DI ARISTOTELE

VOLUME SECONDO

ANALITICI SECONDI
TOPICI
CONFUTAZIONI SOFISTICHE

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO



ORGANON

di

Aristotele

A CURA DI

MARCELLO ZANATTA

Volume secondo

Analitici secondi *Topici* *Confutazioni sofistiche*

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

© 1996 Unione Tipografico-Editrice Torinese
corso Raffaello, 28 - 10125 Torino



Fotocomposizione: Compedit - Torino
Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Torino

ISBN 88-02-04935-1

ANALITICI SECONDI

A Liliana

LIBRO PRIMO

I, 1

⟨*La necessità della conoscenza previa*⟩

Ogni insegnamento ed ogni apprendimento dianoetico 71 a
procede da una conoscenza esistente in precedenza. Questo è evidente a coloro che investigano su tutti i casi: infatti le matematiche, tra le scienze, procedono in questo modo, e ciascuna delle altre arti. Similmente ⟨fanno⟩ nel campo dei discorsi sia quelli che ⟨procedono⟩ mediante sillogismi che quelli che ⟨procedono⟩ mediante induzione. Ché entrambi realizzano l'insegnamento attraverso cose previamente conosciute: gli uni facendo assunzioni come in seguito a cose comprese, gli altri dimostrando l'universale tramite il fatto che l'individuale è chiaro[1]. Come anche i ⟨discorsi⟩ retorici[2] persuadono in questo modo: ché ⟨lo fanno⟩ o mediante esempi — la qual cosa è un'induzione — o mediante entimemi — la qual cosa è un sillogismo.

È necessario che «conoscere in precedenza» sia in due modi: infatti, quanto ad alcune cose è necessario assumere previamente che esistono, quanto ad altre si deve comprendere che cos'è ciò che si dice, quanto ad altre ancora ⟨è necessario⟩ l'uno e l'altro. Per esempio, che è vero o affermare o negare ogni cosa, che esiste; il triangolo, che cosa significa questa data ⟨determinazione⟩; l'unità, l'uno e l'altro: che cosa significa

1. Cfr. a riguardo *Anal. Prior.*, II, 23.
2. Cfr. in proposito *Anal. Prior.*, II, 24 e 27.

e che esiste. Infatti non è in modo simile che ciascuna di queste cose ci è chiara.

È possibile far conoscere avendo precedentemente imparato[3] alcune cose, di altre assumendo contemporaneamente conoscenza: per esempio, tutte quelle che si trovano ad essere subordinate all'universale di cui si possiede la conoscenza. Infatti, che ogni triangolo ha gli angoli uguali a due retti, si conosceva previamente; invece che *questo qui* è un triangolo inscritto in un semicerchio, si è imparato nello stesso tempo in cui si compie l'induzione. (Infatti l'apprendimento di alcune cose è in questo modo, e non è tramite il medio che si rende noto l'ultimo ⟨termine⟩: tutte quelle che si trovano a far parte degli individuali e che non ⟨si predicano⟩ di qualche soggetto). Prima di compiere l'induzione o di assumere il sillogismo, bisogna senza dubbio dire che in un certo modo si conosce, in un altro no. Infatti, ciò che assolutamente non si sapesse se esiste, come si saprebbe che ha due ⟨angoli⟩ retti? Però è chiaro che si conosce in questo modo, poiché si conosce l'universale, ma in senso assoluto non si conosce. Altrimenti accade l'aporia del *Menone*[4]: ché o non si apprenderà nulla, o ⟨si apprenderà⟩ ciò che si sa. Ora, non si deve dire nel modo in cui alcuni per la verità imprendono a dare la soluzione: «Non sai forse che ogni diade è pari, o no?»; e se si diceva di sì, presentavano qualche diade che non si credeva esistesse, per cui neppure ⟨si poteva sapere⟩ che è pari. Ché risolvono non asserendo di sapere che ogni diade è pari, ma ⟨soltanto⟩ quel-
71 b la che sanno che è una diade. Certamente sanno ciò di cui possiedono e di cui hanno assunto la dimostrazione, ma l'hanno assunta non di tutto ciò che sappiano che è triangolo o che è numero, bensì, in senso assoluto, di ogni numero e triangolo. Infatti non si assume nessuna proposizione del tipo seguente: «quello che tu sai essere un numero», o «quello che tu sai essere rettilineo», ma ⟨che enuncia⟩ di ogni ⟨numero o

3. Il verbo γνωρίζειν è usato la prima volta nel senso di «far conoscere», «rendere noto» e la seconda in quello di «acquisire conoscenza», «imparare».

4. Cfr. *Menone*, 88 E sgg. (non si può conoscere né ciò che non si sa, per il fatto stesso di non saperlo, né ciò che si sa, perché già lo si sa); cfr. anche *Anal. Prior.*, II, 21, 67 a 9 sgg.

figura rettilinea⟩. Però (credo [5]) nulla impedisce che ciò che si apprende sia possibile, in una certa maniera, saperlo e sia possibile, in una certa maniera, ignorarlo: infatti vi è un assurdo non se si sa *in qualche modo* ciò che si apprende, ma se lo si sa *in questo preciso modo*: per esempio, per l'aspetto per cui ⟨lo si apprende⟩ e come ⟨lo si apprende⟩[6].

I, 2

⟨*La scienza e la dimostrazione*⟩

Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto — però non nella maniera sofistica, cioè in maniera accidentale[7] — quando crediamo di conoscere la causa per la quale la cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in altro modo. Pertanto è evidente che il conoscere è un alcunché di questo tipo. ⟨Si considerino⟩, infatti, sia coloro che non conoscono che coloro che conoscono: i primi ritengono di stare essi stessi in questa condizione, mentre coloro che conoscono in più vi stanno. Di modo che, ciò di cui in senso assoluto vi è scienza, è impossibile che sia diversamente.

Ebbene, se vi sia pure un altro modo di conoscere, diremo in seguito[8], ma asseriamo anche che è un sapere mediante dimostrazione. Chiamo «dimostrazione» un sillogismo scientifico; e chiamo «scientifico» quello secondo il quale, per il fatto di possederlo, abbiamo conoscenza.

Se pertanto il conoscere è quale abbiamo posto, è necessario anche che la conoscenza apodittica proceda da cose vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione: ché in questo modo i principi saranno propri di ciò che si dimostra. Infatti, un sillogismo potrà esserci anche senza

5. Aristotele risolve il problema distinguendo tra conoscere in un senso e ignorare in un altro senso. In proposito cfr. Waitz, II, p. 301
6. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 21.
7. Sull'impossibilità che la conoscenza scientifica sia conoscenza accidentale cfr. *Metaph.*, VI, 2, 1026 a 5; XI, 8, 1064 b 17 sgg.
8. Cfr. *infra*, I, 3, 72 b 19; 10, 76 b 16; II, 19, *passim*.

queste cose, ma una dimostrazione non potrà esserci: ché non si farà scienza.

Dunque devono essere vere, poiché non è possibile conoscere ciò che non è: per esempio, che la diagonale ⟨del quadrato⟩ è commensurabile.

E ⟨il sillogismo deve procedere⟩ da cose prime anapodittiche, poiché ⟨altrimenti⟩ non le si conoscerà, non avendone una dimostrazione: infatti il conoscere in modo non accidentale ciò di cui vi è dimostrazione, consiste nell'avere dimostrazione.

E devono essere cause e più note e anteriori: cause perché è quando abbiamo saputo la causa che conosciamo; anteriori, se è vero che sono cause; precedentemente conosciute non soltanto per il fatto di comprenderle nell'altro modo[9], ma anche per il fatto di conoscere che esistono.

Sono anteriori e più note in due sensi: ché non è identica una cosa anteriore per la natura ed una cosa anteriore rispet-
72 a to a noi, né lo è una cosa più nota ed una più nota per noi[10]. Chiamo «anteriori e più note rispetto a noi» le cose che sono più vicine alla sensazione, «anteriori e più note in senso assoluto» quelle che ne sono più distanti; e distanti al massimo grado sono le cose massimamente universali, vicine al massimo grado le cose individuali; e queste si oppongono tra loro.

Procede da cose prime ciò che ⟨procede⟩ da principi propri: infatti dico che sono la stessa cosa «primo» e «principio». Principio è una proposizione immediata della dimostrazione, ed è immediata quella della quale non vi è un'altra ⟨proposizione⟩ anteriore. Proposizione è l'una delle due parti dell'enunciazione, ⟨che predica⟩ una sola cosa di una sola cosa[11]; ⟨proposizione⟩ dialettica quella che assume in pari modo una qualsiasi delle due ⟨parti⟩; ⟨proposizione⟩ apodittica quella che ⟨assume⟩ determinatamente una delle due ⟨parti⟩, poiché

9. Ossia nel modo in cui si è precedentemente chiarito (cfr. *ante*, 1, 71 a 12) che il significato dei termini deve essere già noto.

10. Su questa distinzione si veda *Phys.*, I, 1, 184 a 16-25; *Metaph.*, V, 11, 1018 b 30-37; VII, 10, 1035 b 12; XIII, 2, 1077 b 1.

11. Cfr. *De Interpr.*, 5, 17 a 20 sgg.

è vera. Enunciazione è una qualsiasi delle due parti della contraddizione; contradizione è un'antitesi[12] della quale per se stessa non è possibile un intermedio; parte della contraddizione è, da un lato, l'affermazione circa qualcosa di qualcosa, dall'altro la negazione circa qualcosa da qualcosa.

Di un principio immediato del sillogismo chiamo tesi[13] quella che non è possibile dimostrare né è necessario che possieda chi impara qualcosa; chiamo invece assioma[14] quello che è necessario che possieda chi imparerà qualunque cosa. Infatti alcune cose sono di questo tipo: ché nei casi di questo genere siamo soliti pronunciare questo nome. Di una tesi, quella che assume una qualsiasi delle due parti della contraddizione — dico, per esempio, l'esistere qualcosa o il non esistere qualcosa — è un'ipotesi[15]; quella che manca di questo[16] è una definizione. Ché la definizione è una tesi: infatti lo studioso di aritmetica pone che monade è l'essere indivisibile secondo la quantità; ma non è un'ipotesi: infatti «che cos'è la monade» e «che esiste la monade» non sono la stessa cosa.

Poiché si deve credere e sapere[17] la cosa col possedere un sillogismo di tal sorta che chiamiamo dimostrazione, e questo sussiste per il fatto che sussistono quelle cose dalle quali procede il sillogismo, è necessario non soltanto conoscere previamente le cose prime — o tutte o alcune — ma anche ⟨conoscerle⟩ in misura maggiore ⟨della conclusione⟩: sempre infatti ciò in forza di cui ciascuna cosa sussiste, sussiste in misura maggiore di quella cosa: per esempio, ciò in forza di cui amiamo è maggiormente amabile. Di conseguenza, se sappiamo e crediamo in forza delle cose prime, conosciamo e crediamo

12. Cfr. *Cat.*, 10, 13 a 37 sgg.

13. Sulla nozione di «tesi» si veda BONITZ, *Ind. Arist.*, 327 b 10: «est enim *thesis* id quod non demonstratum ponitur fundamentum demonstrationis (syn. κείμενον, ὑπόθεσις)». Cfr. anche *Top.*, I, 11, 104 b 19 sgg.

14. Su questa nozione si veda *Infra*, I, 7, 75 a 42; 10, 76 b 14; *Metaph.*, III, 2, 997 a 5-15. Si veda altresì BONITZ, *Ind. Arist.*, 70 b 4.

15. L'ipotesi corrisponde perciò all'assunzione dell'esistenza o della non-esistenza di una cosa (cfr. BONITZ, *Ind. Arist.*, 796 b 59 sgg.).

16. Ossia dell'indeterminazione di assumere l'una o l'altra parte della contraddizione, indifferentemente.

17. Circa l'essere la conoscenza — ed in particolare, come nel caso di specie, la conoscenza della conclusione sillogistica — una πίστις (credenza, convinzione), cfr. *infra*, I, 33.

maggiormente anche quelle cose ⟨che ne dipendono⟩, poiché in forza di esse ⟨si sanno⟩ anche le posteriori.

Ma, tra le cose che si sanno, non è possibile credere maggiormente quelle che né ci si trova a conoscere, né ⟨nei loro riguardi⟩ ci si trova ad essere meglio disposti che se per caso le si conoscesse[18]. Questo avverrà se qualcuno di coloro che credono in forza di una dimostrazione non avrà una conoscenza anteriore: ché è necessario credere maggiormente ai principi — o a tutti o ad alcuni — che alla conclusione.

E chi vorrà possedere la scienza che ⟨procede⟩ mediante dimostrazione non soltanto deve rendere maggiormente noti i principi e credere maggiormente ad essi che a ciò che è di-
72 b mostrato, ma nient'altro dev'essere per lui più credibile e più noto che gli opposti dei principi dai quali procederà il sillogismo dell'errore contrario, se davvero chi conosce in senso assoluto deve essere inamovibile.

I, 3

⟨*Errate opinioni sulla scienza*⟩

Ebbene ad alcuni, per il fatto che si devono conoscere le cose prime, non sembra che vi sia scienza, ad altri invece che vi sia, però che di ogni cosa si dia dimostrazione. Ma nessuna di queste due ⟨opinioni⟩ è né vera né necessaria[19].

Infatti, quanto a quelli che suppongono che non sia possibile conoscere, in senso totale, costoro ritengono che si retroceda all'infinito, come se dicessero, giustamente, che non si conoscono le cose posteriori mediante quelle anteriori, delle quali non ci sono cose prime[20]: ché è impossibile percorrere le cose infinite. E se ci si ferma e vi sono i principi, ⟨dicono⟩ che questi sono inconoscibili, se, per l'appunto, non se ne ha dimostrazione: nella qual cosa soltanto — sostengono — con-

18. Si allude alle conoscenze intuitive che, come tali, sono immediate.
19. Circa la seconda opinione si veda anche *Metaph.*, IV, 6, 1011 a 8.
20. Donde ἀνάγκη στῆναι, di cui cfr. *Metaph.*, II, 2, 994 b 20 sgg.

siste il conoscere. Ora, se non è possibile conoscere le cose prime, non è possibile conoscere in senso assoluto né in senso proprio neppure quelle che vi derivano, ma da un'ipotesi, se esistono quelle cose ⟨prime⟩.

Gli altri, invece, sono d'accordo per quel che concerne il conoscere: infatti ⟨affermano⟩ che si ha soltanto mediante dimostrazione; ma nulla impedisce che vi sia dimostrazione di ogni cosa: ché può capitare che si verifichi la dimostrazione in circolo e reciproca[21].

Quanto a noi, sosteniamo che non ogni scienza è apodittica, ma che quella delle cose immediate è anapodittica (e che anche questo sia necessario, è evidente: se infatti è necessario conoscere le cose prime e quelle da cui ⟨procede⟩ la dimostrazione, e ad un certo momento ci si arresta rispetto alle cose immediate[22], queste sono necessariamente anapodittiche). Queste cose, dunque, diciamo che sono così, e sosteniamo che non vi è soltanto scienza, ma anche un principio della scienza, con cui rendiamo noti i principi[23]. E che sia impossibile dimostrare in circolo in senso assoluto, è chiaro, se è vero che la dimostrazione deve procedere da cose prime e più note: ché è impossibile che le medesime cose siano al tempo stesso anteriori e posteriori delle medesime cose, se non in un modo diverso: per esempio, le une rispetto a noi e le altre in senso assoluto, modo che l'induzione rende noto. E se fosse così, il sapere in senso assoluto non sarebbe adeguatamente definito, ma sarebbe due cose; oppure l'altra dimostrazione non è in senso assoluto, procedendo, per l'appunto, da ciò che è più noto per noi.

Ma a quelli che sostengono che la dimostrazione è in circolo capita non soltanto ciò che ora abbiamo detto, ma di non dire nient'altro che «vi è questo se vi è questo»; e così è facile dimostrare ogni cosa. Ciò capita se sono stati posti tre termini. Ché non fa nessuna differenza dire che il circolo si forma per mezzo di molte cose o di poche, e di poche o di due. Quan-

21. Sulla dimostrazione circolare nelle differenti figure sillogistiche cfr. *Anal. Prior.*, II, 5-7.

22. Intendo τὰ ἄμεσα come accusativo di relazione.

23. Si tratta dell'intellezione dei principi ad opera del νοῦς.

do infatti, esistendo A, di necessità esista B, ed esistendo questo esista C, esistendo A esisterà C. Ora, se, esistendo A, è
73 a necessario che esista B, ed esistendo questo esiste A (questo infatti, come abbiamo visto, è il ⟨dimostrare⟩ in circolo), sia posto A in luogo di B. Dunque, il dire che, esistendo B, esiste A, è il dire che esiste C, e questo ⟨è dire⟩ che, esistendo A, esiste C; e C è identico ad A. Di conseguenza avviene che coloro i quali sostengono che la dimostrazione è in circolo non sostengano nient'altro se non che, esistendo A, A esiste. Ed in questo modo è facile dimostrare ogni cosa.

Ma nondimeno neppure questo è possibile, tranne che in tutte quelle cose che conseguono reciprocamente, come i propri[24]. Quindi, se è posta una sola cosa, si è dimostrato[25] che non è mai necessario che esista alcunché d'altro (intendo per «⟨se è posta⟩ una sola cosa» che «⟨non è necessario che esista alcunché d'altro⟩ né se è stato posto un solo termine né una sola tesi»); invece da due tesi prime, o da pochissime, può capitare ⟨che esista alcunché d'altro⟩, se è anche possibile provare sillogisticamente. Se dunque A consegua sia a B che a C, e questi conseguano l'uno all'altro e ad A, in questo modo può capitare di dimostrare l'una dall'altra tutte le cose postulate nella prima figura, come si è dimostrato nelle trattazioni sul sillogismo[26]. Ma si è dimostrato anche che nelle altre figure o non si verifica un sillogismo, o non intorno alle cose che sono state assunte[27]. Però non è in alcun modo possibile dimostrare in circolo le cose che non si predicano reciprocamente, per cui, poiché vi sono poche cose di questo genere nelle dimostrazioni, il sostenere che la dimostrazione è reciproca e che mediante questo ⟨procedimento⟩ può capitare che si dia dimostrazione di ogni cosa, è evidente che è vuoto ed impossibile.

24. Dal momento che il proprio è quella determinazione che, pur non entrando a far parte dell'essenza della cosa, è però esclusiva di essa, e dunque con essa sostituibile (cfr. *Topici*, I, 5).

25. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 25.

26. Il riferimento è, ovviamente, agli *Analitici Primi*, ed in particolare ad *Anal. Prior.*, II, 5-7.

27. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 5-7.

I, 4

⟨*La definizione di «di ogni», «per sé» e «universale»*⟩

Poiché è impossibile che ciò di cui vi è scienza in senso assoluto sia diversamente, ciò che è secondo la scienza apodittica sarà necessario; ed è apodittica quella che possediamo per il fatto di avere una dimostrazione. Pertanto la dimostrazione è un sillogismo a partire da cose necessarie. Bisogna dire, quindi, da quali e da che tipo di cose procedono le dimostrazioni. E in primo luogo determineremo che cosa diciamo ⟨essere⟩ «di ogni», che cosa «per sé» e che cosa «universale».

Ebbene, dico che è «di ogni» ciò che non sia in qualche caso sì e in qualche caso no, né talvolta sì e talvolta no: per esempio, se «vivente» ⟨si predica⟩ di ogni uomo, se è vero dire che questo è un uomo, è vero anche che è un vivente, e se ora è una delle due cose, è anche l'altra; e se in ogni linea vi è un punto, è in ugual modo. Eccone un segno: ed infatti, supponendo che ci sia posta una domanda «su ogni» caso, portiamo le obiezioni in questo modo: o «se in qualche caso non ⟨è così⟩», oppure «se talvolta non ⟨è così⟩».

Sono «per sé» sia tutte le cose che sussistono nel *che cos'è*: per esempio, la linea per il triangolo, e il punto per la linea (infatti la loro essenza è da queste cose, ed esse sono presenti nel discorso che dice *che cos'è*); sia ⟨tutte quelle che sussistono in⟩ quante, fra le cose che appartengono loro, sono presenti nel discorso che ne dice *che cos'è*[28]: per esempio, «retto» e «curvo» appartengono alla linea, e «dispari» e «pari» al numero, e «primo» e «composto», e «quadrato» e «oblungo»; e 73 b a tutte queste cose sono presenti, nel discorso che ne dice *che cos'è*, là la linea, qui il numero. Similmente, anche negli altri casi dico che per ciascun tipo di cose sono «per sé» le cose di tale natura; invece tutte quelle che non appartengono in nes-

28. Ossia, tutte le determinazioni che sono comprese negli attributi essenziali della cosa e che esprimono l'essenza di questi attributi stessi. La piena intelligibilità grammaticale del passo esige di riprendere, alla linea 37, ὅσα ὑπάρχει ἐν della linea 34. Va altresì rilevato il nesso indicato in queste righe tra τε... καί.

suno dei due ⟨anzidetti⟩ modi, sono accidenti: per esempio, «musico» o «bianco» per il vivente[29].

Inoltre, ⟨è «per sé»⟩ ciò che non si dice di qualche altro soggetto: per esempio, ciò che è camminante, pur essendo qualche altra cosa, è camminante[30], e ciò che è bianco, ⟨pur essendo qualche altra cosa⟩, è ⟨bianco⟩; invece la sostanza e quante cose significano un *certo questo* sono ciò che sono senza essere alcunché d'altro. Pertanto, le cose che non ⟨si dicono⟩ di un soggetto affermo che sono *per sé*, mentre quelle che ⟨si dicono⟩ di un soggetto che sono *accidenti*.

Inoltre, in un altro modo, è «per sé» ciò che appartiene a ciascuna cosa in forza di se stesso, mentre ciò che non ⟨appartiene⟩ in forza di se stesso ⟨dico che è⟩ un accidente: per esempio, se, mentre si camminava, è lampeggiato, è un accidente. Infatti non è in forza del fatto di camminare che è lampeggiato, ma — diciamo — ciò è sopraggiunto. Se invece ⟨appartiene⟩ in forza di se stesso, è *per sé*: per esempio, se qualche ⟨vivente⟩, essendo sgozzato, è morto, e durante la sgozzatura: poiché è per il fatto di essere sgozzato ⟨che è morto⟩ e non ⟨gli⟩ è sopraggiunto di morire essendo sgozzato.

Pertanto le cose che, nel caso di ciò che è conoscibile in senso assoluto, si dicono per sé nel senso di *esser presente nei predicati* o *contenere ⟨i predicati⟩*, sono in forza di se stesse e di necessità. Ché non può capitare che non appartengano, o in senso assoluto, o ⟨come uno degli⟩ opposti: per esempio, alla linea il retto o il curvo, e al numero il dispari o il pari. Infatti il contrario è o una privazione o una contraddizione dentro il medesimo genere: per esempio, nei numeri il non-dispari è pari, in quanto vi consegue. Di conseguenza, se è necessario affermare o negare, è necessario anche che sussistano le cose per sé.

Quindi «di ogni» e «per sé» siano stati determinati in questo modo. Dico «universale» ciò che e appartenga ad ogni individuo e per sé e in quanto tale. Pertanto è evidente che

29. Sull'opposizione tra ciò che è per sé e ciò che è per accidente cfr., tra gli altri luoghi, *infra*, I, 22, 83 b 10; *Metaph.*, V, 7, 1017 a 7; *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 21.

30. In effetti «camminante», pur essendo un accidente, si dice «per sé» di ciò che cammina.

quante ⟨determinazioni⟩ sono universali appartengono di necessità alle cose.

«Per sé» e «in quanto tale» sono la stessa cosa: per esempio, *per sé* il punto e il retto appartengono alla linea (ed infatti ⟨le appartengono⟩ *in quanto* linea), ed al triangolo, *in quanto* triangolo, ⟨appartengono⟩ due ⟨angoli⟩ retti (ed infatti *per sé* il triangolo è uguale a due ⟨angoli⟩ retti).

La ⟨determinazione⟩ appartiene universalmente quando si dimostra di un soggetto qualsiasi e primo. Per esempio, l'avere due ⟨angoli⟩ retti non è universale neppure per la figura (certamente è possibile dimostrare di una figura che ha due ⟨angoli⟩ retti, ma non di qualunque figura, né nel dimostrarlo ci si serve di una figura qualsiasi: ché il quadrato è sì una figura, ma non ha ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti); invece ciò che è isoscele ha, qualunque sia, ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti, però non è primo, ma il triangolo è anteriore. Pertanto quella cosa prima che, qualunque essa sia, si dimostra che ha due ⟨angoli⟩ retti, o qualunque altro ⟨attributo⟩ — a questa cosa prima ⟨il predicato⟩ appartiene universalmente, e la dimo- 74 a
strazione di esso è universale *per sé*, mentre delle altre cose, in un certo modo, non è *per sé*; neppure di ciò che è isoscele: ⟨l'avere gli angoli uguali a due retti⟩ non è universale, ma ⟨appartiene⟩ ad un numero più ampio di cose.

I, 5

⟨*Errori relativi all'universalità della dimostrazione*⟩

Non deve sfuggire che sovente capita di sbagliare e che ciò che si dimostra come cosa prima ⟨e⟩ universale non appartiene nel modo in cui sembra dimostrarsi come cosa prima ⟨e⟩ universale. Commettiamo quest'errore quando o non sia possibile assumere niente di più elevato al di là dell'individuo; oppure sia sì possibile, ma, nel caso di cose differenti per specie, sia senza nome; oppure ciò su cui, come un tutto, si opera la dimostrazione si trovi ad essere come un particolare: ché la dimostrazione sussisterà per le cose particolari, e sarà di ognuna ⟨di esse⟩, ma tuttavia la dimostrazione non sarà della

determinazione come cosa prima ⟨e⟩ universale. Dico che la dimostrazione è della determinazione come cosa prima in quanto tale quando sia di una cosa prima ⟨e⟩ universale. Se dunque si dimostrasse che le rette non s'incontrano, potrebbe sembrare che la dimostrazione sia di questa ⟨proprietà⟩ per il fatto di darsi nel caso di tutte le rette. Ma non lo sarà se non ⟨è vero⟩ che questa ⟨proprietà⟩ si verifica ⟨perché gli angoli⟩ sono uguali in questo modo, ma ⟨perché⟩ sono uguali in qualunque modo. E se il triangolo non fosse altro che isoscele, sembrerebbe sussistere in quanto isoscele. E che ciò che è proporzionale si dia in ordine alterno, in quanto numeri e in quanto linee e in quanto solidi e in quanto tempi, come in qualche circostanza si è dimostrato separatamente, potrebbe capitare di dimostrare riguardo a tutti i casi con una sola dimostrazione; ma per il fatto che non è possibile dare un nome unico a tutte queste cose — numeri, lunghezze, tempi, solidi — e che differiscono per specie l'una dall'altra, si assumevano separatamente. Ora invece si dimostra in universale: infatti, ciò che si suppone appartenere loro non apparteneva in quanto linee o in quanto numeri, ma in quanto *questa cosa qui*. Per questo, neppure se si dimostri per ciascun tipo di triangolo, con una dimostrazione o unica o diversa, che ciascuno ha due ⟨angoli⟩ retti — separatamente quello equilatero e quello scaleno e quello isoscele —, non si conosce mai che il triangolo ha due ⟨angoli⟩ retti, se non in modo sofistico, né riguardo al triangolo in universale, neppure se non esiste nessun altro triangolo oltre questi. In effetti, non lo si sa in quanto triangolo, né ⟨si sa che gode di questa proprietà⟩ ognuno dei triangoli, se non secondo il numero; ma secondo la specie non ⟨si sa che ne gode⟩ ognuno, anche se non ne esiste nessuno che non si conosca.

Quando, dunque, non si conosce universalmente e quando ⟨si conosce⟩ in senso assoluto? Ora, è chiaro che ⟨si conoscerebbe in senso assoluto⟩ se l'essere per il triangolo e per l'equilatero fosse identico, o per ciascuno o per tutti. Se invece non è identico, ma diverso, e ⟨la proprietà⟩ appartiene in quanto triangolo, non si conosce. Ma forse che appartiene in quanto triangolo o in quanto isoscele? E quando appartiene

al soggetto come primo? E di che cosa è universale la dimostrazione? È chiaro che ⟨lo è⟩ quando ⟨la proprietà⟩ appartenga al ⟨soggetto⟩ come primo, essendo state eliminate ⟨le altre determinazioni⟩. Per esempio, ad un triangolo isoscele di bronzo appartengono due ⟨angoli⟩ retti, ma anche se sia stato eliminato l'essere di bronzo e l'essere isoscele. Ma non ⟨se 74 b
siano stati eliminati⟩ la figura o il limite. Però ⟨queste determinazioni⟩ non sono dei ⟨soggetti⟩ primi. Di che cosa, dunque, ⟨la proprietà si dice⟩ come di un soggetto primo? Ora, se è del triangolo, è secondo questo che appartiene anche alle altre ⟨determinazioni⟩, ed è di questo che la dimostrazione è universale.

I, 6

⟨Il carattere necessario delle proposizioni della dimostrazione⟩

Se dunque la scienza apodittica procede da principi necessari (infatti ciò che si conosce per scienza non può essere diversamente), e gli ⟨attributi⟩ che appartengono per sé sono necessari per le cose (gli uni, infatti, vi appartengono nel *che cos'è*, agli altri, che ne sono predicati, appartengono nel *che cos'è* quelle cose alle quali è necessario che appartenga uno degli opposti), è evidente che il sillogismo apodittico procederà da alcune cose di questo genere: infatti ogni cosa appartiene o in questo modo o per accidente, e gli accidenti non sono necessari.

Ora, bisogna dire o così o ponendo come principio che la dimostrazione è di cose necessarie e, se ha dimostrato, non è possibile che sia in modo diverso. Pertanto il sillogismo deve procedere da cose necessarie. Infatti da cose vere è possibile provare sillogisticamente anche senza dimostrare, ma da cose necessarie non è possibile se non dimostrando: ché questo è già proprio della dimostrazione.

Un indizio che la dimostrazione procede da cose necessarie è che portiamo in questo modo anche le obiezioni contro coloro che ritengono di dimostrare: che «non è necessario», se

crediamo che possa capitare che le cose stiano diversamente, o in senso totale, o quanto meno al fine del discorso. Da ciò è chiaro anche che sono ingenui coloro che credono di assumere adeguatamente i principi se la proposizione sia un'opinione notevole e vera: per esempio i Sofisti, ⟨nel credere⟩ che il conoscere sia l'avere scienza[31]. Ché ciò che costituisce un'opinione notevole per noi non è un principio, ma lo è la cosa prima del genere intorno al quale si dimostra; e ciò che è vero non è tutto appropriato.

Che il sillogismo debba procedere da cose necessarie, è evidente da queste considerazioni. Se infatti chi non possiede una spiegazione del *perché*, pur essendo possibile una dimostrazione, non conosce scientificamente, se vi sia una situazione tale che A appartenga di necessità a C, ma B, il medio attraverso cui si è dimostrato, non ⟨appartenga⟩ di necessità, non si sa il *perché*. Infatti la conclusione non procede attraverso il medio: ché può capitare che questo non esista, ma la conclusione sia necessaria.

Inoltre, se qualcuno attualmente non conosce, pur possedendo la spiegazione e mantenendosi in vita, quando si mantiene in vita la cosa, senza essersi dimenticato[32], non conosceva neppure prima. Ché il medio avrebbe potuto corrompersi, se non è necessario; per cui possiederà sì la spiegazione, mantenendosi in vita quando si mantiene in vita la cosa, ma non conosce. Pertanto non conosceva neppure prima. E se non si è corrotto, ma può capitare che si corrompa, ciò che consegue sarà possibile e contingente. Ma è impossibile che conosca in questa condizione.

75 a Quando, dunque, la conclusione sia di necessità, nulla impedisce che il medio in forza di cui si è dimostrato non sia necessario (infatti è possibile anche che ciò che è necessario non sia provato sillogisticamente da cose necessarie, come pure ciò che è vero ⟨è possibile che sia provato sillogisticamente⟩ non da cose vere); ma quando il medio sia di necessità, anche la conclusione è di necessità, come pure da cose vere

31. Cfr. *Eutidemo*, 277 B.
32. Su questa condizione del conoscere cfr. *De An.*, III, 3, 428 b 6 sgg.

⟨procede⟩ sempre una verità[33] (sia infatti A di necessità ⟨vero⟩ di B, e questo di C; pertanto è necessario anche che A appartenga a C); quando invece la conclusione non sia necessaria, neppure il medio è possibile che sia necessario (sia infatti che A appartenga non di necessità a C e ⟨appartenga⟩ a B, e che questo ⟨appartenga⟩ di necessità a C: anche A, pertanto, apparterrà di necessità a C; ma si supponeva di no).

Poiché dunque, se si conosce apoditticamente, ⟨la determinazione⟩ deve appartenere di necessità, è chiaro anche che la dimostrazione deve darsi attraverso un medio necessario; oppure non si conoscerà né *perché* né *che* è necessario che quella cosa sia, ma o lo si crederà senza saperlo, nel caso in cui sia stato assunto come necessario ciò che non è necessario, o nemmeno lo si crederà, parimenti tanto nel caso in cui si sappia il «che» attraverso dei medi quanto in quello in cui ⟨si sappia⟩ il «perché» anche attraverso cose immediate.

Degli accidenti che non sono per sé, nel modo in cui sono state definite le cose per sé, non si dà scienza apodittica: ché non è possibile dimostrare la conclusione di necessità. Infatti può capitare che l'accidente non appartenga: in effetti parlo di un accidente di questo tipo.

Tuttavia si potrebbe forse sollevare una difficoltà: a che fine si devono chiedere queste cose intorno a queste cose, se non è necessario che si dia la conclusione: ché non vi è nessuna differenza se, avendo detto qualunque cosa, poi si enunci la conclusione. Invece si deve porre la domanda non come se fosse necessario che ⟨la conclusione⟩ si dia in forza delle cose che si sono chieste, ma poiché è necessario per chi dice quelle cose enunciare ⟨la conclusione⟩, ed enunciarla con verità, se ⟨quelle cose⟩ appartengano veramente.

Poiché nell'ambito di ciascun genere sussistono di necessità tutte quelle cose che sussistono per sé e in quanto ⟨nell'ambito di⟩ ciascuno, è evidente che le dimostrazioni scientifiche concernono le cose che sussistono per sé e procedono da questo tipo di cose. Infatti gli accidenti non sono necessari,

33. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 2-4.

per cui non è necessario sapere perché sussiste la conclusione, neppure se si dia sempre, se non è per sé: per esempio, i sillogismi che procedono attraverso i segni[34]. Infatti ciò che è per sé non si conoscerà per sé, e nemmeno ⟨si conoscerà⟩ perché (conoscere il perché è conoscere mediante la causa). Pertanto è per sé che devono appartenere sia il medio al terzo ⟨termine⟩ che il primo al medio.

I, 7

⟨*La mutua esclusione dei generi*⟩

Pertanto non è possibile dimostrare passando da un altro genere: per esempio, una nozione di geometria con l'aritmetica. In effetti, tre sono gli ⟨elementi⟩ delle dimostrazioni: uno, ciò che si dimostra, la conclusione (e questa è ciò che appartiene per sé a qualche genere); uno, gli assiomi (e sono assiomi quelli a partire da cui ⟨si svolge la dimostrazione⟩)[35]; terzo, il genere, il soggetto di cui la dimostrazione mostra le affezioni e gli accidenti. Ora, può capitare che gli ⟨assiomi⟩ dai quali procede la dimostrazione siano gli stessi[36]; ma nelle cose il cui il genere è diverso, come l'aritmetica e la geometria, non è possibile applicare la dimostrazione geometrica a ciò che sopraggiunge alle grandezze, a meno che le grandezze non siano numeri. Come questo possa capitare in alcuni casi, sarà detto in seguito[37].

La dimostrazione aritmetica ha sempre il ⟨suo⟩ genere, intorno al quale verte la dimostrazione, e similmente le altre ⟨discipline⟩. Di conseguenza è necessario che il genere sia il medesimo, o in senso assoluto[38] o per un certo aspetto[39], se la

34. A riguardo cfr. *Anal. Prior.*, II, 27, 70 a 7 sgg.

35. Sugli assiomi cfr. *infra*, cap. 11. È opportuno far presente che gli assiomi non sono le proposizioni o premesse della dimostrazione, bensì i principi generali che reggono lo svolgersi della dimostrazione dalle premesse.

36. Ma per lo più il rapporto tra assiomi di scienze diverse è *per analogia* (cfr. in proposito *infra*, 10, 76 a 38; 11, 77 a 26-31).

37. Cfr. *infra*, capp. 9 e 13.

38. Quando da parte del soggetto non viene assunta qualche differenza determinante che sia estranea alla natura di quel genere (cfr. S. THOMAS, 139).

dimostrazione deve passare ⟨da un genere all'altro⟩. E che in altro modo sia impossibile, è chiaro. Infatti è necessario che gli estremi ed i medi siano del medesimo genere. Ché, se non sono per sé, sono accidenti. Per questo con la geometria non è possibile dimostrare che la scienza dei contrari è unica[40], ma neppure che due cubi sono un cubo[41]; né con un'altra scienza ⟨è possibile dimostrare⟩ ciò che è proprio di un'altra, a meno che tutte le ⟨questioni⟩ si rapportino tra loro così da essere una subordinata all'altra: per esempio, quelle di ottica alla geometria e quelle di armonica all'aritmetica. Nè ⟨è possibile dimostrare⟩ se qualcosa appartiene alle linee non in quanto linee ossia in quanto deriva dai principi ⟨loro⟩ propri: per esempio, se ⟨si dice che⟩ la retta è la più bella delle linee o si comporta in modo contrario alla linea circolare: ché ⟨queste proprietà⟩ non vi appartengono in quanto ne sono il genere proprio, ma in quanto sono alcunché di comune.

I, 8

⟨La validità perenne della dimostrazione⟩

È evidente pure che, nel caso in cui le proposizioni dalle quali procede il sillogismo siano universali, anche la conclusione della dimostrazione di questo genere, ossia della dimostrazione presa in senso assoluto, è necessariamente perenne. Pertanto, di ciò che è corruttibile non si dà dimostrazione né scienza in senso assoluto, ma così come per accidente[42], poiché non riguardano la cosa nella sua totalità, ma talvolta e in un certo modo.

39. Quando si tratti di scienze subordinate le une alle altre.

40. Giacché una tale dimostrazione comporterebbe un illecito trasferimento del termine medio dalla geometria alla metafisica, cui per l'appunto compete di dimostrare l'unicità della scienza dei contrari.

41. Si fa riferimento al noto problema della duplicazione del cubo, consistente nello specificare le regole per costruire, con riga e compasso, il lato di un cubo di volume doppio di uno dato, in modo tale che, indicando con *a* il lato di quest'ultimo e con *b* quello del cubo di volume doppio, si abbia la relazione: $b^3 = 2a^3$. Il problema è insolubile nel contesto della geometria piana, che si occupa di superfici, e compete invece alla stereometria (cfr. PHILOP., 102,10).

42. Cfr. *Metaph.*, VII, 15, 1039 B 28 sgg.

Quando abbia luogo ⟨una tale dimostrazione⟩, è necessario che una delle due proposizioni sia non-universale e corruttibile — corruttibile perché, essendolo ⟨essa⟩, lo sarà anche la conclusione[43]; non-universale perché, tra i casi in cui ha luogo, per uno si darà, per un altro non si darà —; per cui non è possibile provare sillogisticamente in modo universale, ma ⟨soltanto⟩ «che ora».

Similmente stanno le cose anche per ciò che riguarda le definizioni, se davvero la definizione è o un principio della dimostrazione[44], o una dimostrazione che si differenzia per la posizione ⟨dei termini⟩, o una qualche conclusione di una dimostrazione[45].

Invece le dimostrazioni e le scienze delle cose che si verificano spesso: per esempio, dell'ecclissi di luna, è chiaro che, in quanto lo sono di una cosa di tal genere[46], hanno luogo sempre, ma in quanto non si danno sempre, sono particolari. E come l'eclissi, ugualmente è per le altre cose.

I, 9

⟨I principi della dimostrazione sono propri e indimostrabili⟩

Poiché è evidente che non è possibile dimostrare ciascuna cosa se non a partire dai principi ⟨propri⟩ di ciascuna cosa, se ciò che si dimostra appartenga in quanto tale, il conoscerlo non è possibile ⟨in altro modo⟩, anche se sia stato dimostrato a partire da cose vere ed anapodittiche ed immediate. Infatti è possibile dimostrarlo così come Brisone ⟨dimostrava⟩ la quadratura del cerchio[47]. Ché in realtà i discorsi di questo

43. Cfr. *supra*, 6, 75 a 8.
44. Cfr. *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 24.
45. Cfr. *De An.*, I, 1, 403 a 29.
46. Con il Waitz ed il Ross leggo τοιοῦδ' εἰσίν, in luogo della lezione τοιαίδ' εἰσίν adottata dal Bekker.
47. Sulla quadratura del cerchio cfr. *Anal. Prior.*, II, 25, 69 a 32; *Soph. El.*, 11, 171 b 16 e 172 a 2-7. La soluzione data dal megarico Brisone consisteva nel porre come assioma, comune a tutte le scienze, che *quelle cose che sono rispettivamente più grandi e più piccole di altre cose, sono tra loro uguali*, e nel mostrare che l'area

genere dimostrano riguardo ad una cosa comune, che apparterrà anche ad una cosa diversa; per questo i discorsi si adat- 76 a
tano anche ad altre cose non congeneri. Pertanto non lo si conosce in quanto tale, ma accidentalmente: infatti la dimostrazione si adatterebbe anche ad un altro genere.

Conosciamo ciascuna cosa non accidentalmente, quando la conosciamo secondo ciò in base a cui ⟨il predicato le⟩ appartiene, a partire dai principi ⟨propri⟩ di quella cosa in quanto quella cosa: per esempio, ⟨conosciamo⟩ l'avere ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti, ⟨conoscendo⟩ la cosa a cui la proprietà enunciata appartiene per sé, a partire dai principi ⟨propri⟩ di questa cosa. Di conseguenza, se anche quella ⟨proprietà⟩ appartiene per sé alla cosa cui appartiene, è necessario che il medio sia nel medesimo genere degli estremi[48]. Se non è ⟨nel medesimo genere, può essere in un altro⟩, ma come ⟨nel caso delle questioni⟩ di armonica ⟨dimostrate⟩ mediante l'aritmetica. Le cose di questo tipo si dimostrano nello stesso modo, ma vi è una differenza: infatti il *che* è proprio di un'altra scienza (infatti il genere che fa da soggetto è diverso), mentre il *perché* è proprio della scienza superiore, della quale sono proprie le affezioni per sé. Per cui anche da queste ⟨considerazioni⟩ è evidente che non è possibile dimostrare ciascuna cosa in senso assoluto se non dai principi propri di ciascuna cosa. Ma i principi di queste ⟨ultime⟩[49] possiedono la comunanza ⟨richiesta⟩.

Se questo è evidente, è evidente anche che non è possibile dimostrare i principi propri di ciascuna cosa: infatti essi saranno principi di tutte le cose, e la scienza di essi ⟨sarà⟩ superiore a tutte[50]. Ché conosce di più colui che sa a partire dalle cause più elevate: infatti si conosce a partire da quelle ante-

del cerchio è tale che la differenza tra essa e l'area di un quadrato inscritto è uguale alla differenza tra l'area di un quadrato circoscritto e quella del cerchio. La critica di Aristotele pone a fuoco come una tale dimostrazione (che peraltro è errata, giacché il medio proporzionale è in realtà il poligono iscritto con un numero di lati doppio del quadrato, ossia l'ottagono) proceda da un assioma che non è proprio del genere delle grandezze, ma è comune a più generi.

48. Cfr. *supra*, 6, 75 a 35 sgg.

49. Ossia di quelle che si dimostrano come le questioni di armonica mediante l'aritmetica.

50. Cfr. *Metaph.*, I, 2, 982 a 22; II, 2 e 3; IV, 1, 1003 a 21. «Essi» indica i principi

riori quando si conosca a partire da cause non causate. Di conseguenza, se si conosce di più e massimamente, anche la scienza corrispondente sarà ⟨scienza⟩ e in misura maggiore e massimamente. Ma la dimostrazione non s'adatta ad un altro genere, se non come s'è detto che le ⟨dimostrazioni⟩ geometriche ⟨si adattano⟩ alle ⟨scienze⟩ meccaniche ed ottiche e quelle aritmetiche alle ⟨scienze⟩ armoniche.

È difficile conoscere se si sa o no. Infatti il conoscere se sappiamo a partire dai principi ⟨propri⟩ di ciascuna cosa o no, è difficile; ed in questo consiste il sapere. Crediamo di conoscere se possediamo un sillogismo a partire da cose vere e prime. Il che non è, ma ⟨la conclusione⟩ deve essere dello stesso genere delle proposizioni[51].

I, 10

⟨*La differenza dei principi*⟩

Chiamo principi in ciascun genere quelli che non può capitare di dimostrare che esistono. Che cosa significano sia le cose prime che quelle che vi derivano[52], si assume; invece, che esistono i principi è necessario assumere, le altre cose dimostrare: per esempio, ⟨si deve⟩ assumere che cosa ⟨significa⟩ «unità» o che cosa ⟨significano⟩ «retto» e «triangolo», e che esistono l'unità e la grandezza; le altre cose, invece, si devono dimostrare.

Fra ⟨i principi⟩ di cui ci si serve nelle scienze apodittiche, è possibile che gli uni siano propri di ciascuna scienza, gli altri comuni, ma comuni per analogia[53], poiché è utile tutto ciò che è ⟨incluso⟩ nel genere subordinato alla scienza. Sono propri, per esempio, «la linea è di questo tipo» e «ciò che è

dai quali dovrebbe procedere la dimostrazione dei principi propri di ciascuna scienza.

51. Τοῖς πρώτοις, letteralmente «delle cose prime», si riferisce chiaramente alle premesse del sillogismo, che sono «prime» rispetto alla conclusione.

52. Ossia, rispettivamente, il genere *de quo demonstratur* e le sue proprietà essenziali per sé (cfr. Waitz, II, p. 326).

53. Cfr. *ante*, 7, 75 b 2.

retto è ⟨di questo tipo⟩»[54]; comuni, per esempio, che, se siano state tolte cose uguali da cose uguali, le cose che restano sono uguali. E ciascuno di questi ⟨principi⟩ è adeguato per quanto è nel ⟨suo⟩ genere: infatti produrrà lo stesso risultato 76 b
che se non lo si avesse assunto riguardo a tutte le cose, ma soltanto nel caso delle grandezze e, in aritmetica, in quello dei numeri.

Sono proprie ⟨di una data scienza⟩ anche le cose che si assume che esistono, intorno alle quali la scienza studia ciò che vi appartiene per sé: per esempio, l'aritmetica le unità, la geometria i punti e le linee. Infatti si assume che queste cose ci sono e che sono precisamente questo. Quanto invece alle loro affezioni per sé, che cosa significa ciascuna, si assume: per esempio, l'aritmetica che cosa ⟨significa⟩ dispari o pari o tetragono o cubo, e la geometria che cosa ⟨significano⟩ l'irrazionale o lo spezzare la linea o inclinare; ma che ci sono, si dimostra mediante le ⟨proposizioni⟩ comuni e dalle cose che sono ⟨già⟩ state dimostrate. Anche l'astrologia ⟨procede⟩ in modo uguale. Infatti ogni scienza apodittica verte intorno a tre cose: tutto ciò che pone esserci (e questo è il genere, le cui affezioni per sé è atta a studiare); le ⟨proposizioni⟩ comuni chiamate assiomi, dalle quali, come ⟨proposizioni⟩ prime, si dimostra; e, terzo, le affezioni, di cui che cosa significa ciascuna si assume. Tuttavia nulla impedisce che talune scienze ne trascurino alcune: per esempio, non stabilire che il genere esiste, se sia evidente che esiste (infatti non è chiaro nello stesso modo che esiste il numero e che ⟨esistono⟩ una cosa fredda ed una cosa calda), e non assumere che cosa significano le affezioni, nel caso siano chiare; al modo in cui non si assume neppure che cosa significano le ⟨proposizioni⟩ comuni come «togliere cose uguali da cose uguali», poiché è noto. Ma nondimeno per ⟨loro⟩ natura le seguenti cose sono, in realtà, tre: ciò intorno a cui si dimostra, le cose che si dimostrano e quelle dalle quali si ⟨dimostra⟩.

Ciò che per sé è necessario che sia ed è necessario che sem-

54. Ossia, la definizione di «linea» e di «retto».

bri[55], non è un'ipotesi né un postulato. Infatti la dimostrazione non è relativa al discorso esteriore, ma a quello che è nell'anima[56], poiché non lo è neppure il sillogismo. Ché è sempre possibile muovere obiezioni contro il discorso esteriore, ma contro il discorso interiore non sempre. Dunque, tutte quelle cose che, pur essendo dimostrabili, la persona assume senza aver dimostrato, se le assuma perché paiono a chi apprende, le suppone; e non si tratta di un'ipotesi in senso assoluto, ma solo relativamente a costui. Se invece le assuma o senza che sia presente alcun parere o, ancora, se è presente uno contrario, le postula[57]. Ed è per quest'⟨aspetto⟩ che vi è differenza tra ipotesi e postulato: infatti è un postulato ciò che va contro l'opinione di chi apprende, oppure ciò che, senza parere, si assuma pur essendo dimostrabile e lo si usi senza averlo dimostrato.

Le definizioni, dunque, non sono ipotesi (infatti non si dice che qualcosa esiste o no), ma le ipotesi si trovano tra le proposizioni, mentre le definizioni si devono soltanto comprendere; e questo non è un'ipotesi (se no si dirà che anche l'ascoltare è un'ipotesi), bensì tutte le cose che, essendoci, per il fatto di esistere quelle cose, si verifica la conclusione. (Né il geometra suppone falsità, come alcuni hanno affermato, sostenendo che non ci si deve servire di una cosa falsa, ma il geometra dice il falso quando afferma che la ⟨linea⟩ che non è di un piede è di un piede o che quella che ha tracciato, la quale
77 a non è retta, è retta. Ma il geometra non trae nessuna conclusione per il fatto che la linea è quella che egli ha dichiarato, bensì le cose che si chiariscono mediante queste ⟨ipotesi⟩). Inoltre il postulato ed ogni ipotesi sono o come un tutto[58] o come particolari, laddove le definizioni non sono nessuna di queste due cose[59].

55. Al fine della dimostrazione: si tratta dunque dell'assioma, la cui differenza dall'ipotesi e dal postulato è espressa *supra*, 2, 72 a 10 sgg.

56. A riguardo cfr. PLATONE, *Teeteto*, 189 e.

57. Sul postulato cfr. anche *supra*, 2, 72 a 15 sgg.

58. Ossia universali.

59. La definizione è, invece, «l'unità dei momenti costitutivi di un ἄτομον εἶδος» (TRICOT, p. 59, nota 2) ed in essa «quod subjectum est aequale esse debet ei quod praedicatur» (WAITZ, II, p. 328).

I, 11

⟨*Gli assiomi*⟩

Ora, se si avrà dimostrazione non è necessario che esistano idee o una qualche unità oltre i molti; invece è necessario che sia vero dire un uno di molti: ché, se non si abbia questo, non si avrà l'universale; e se non si abbia l'universale, non si avrà il medio, di conseguenza neppure la dimostrazione. Pertanto nei molti deve esserci alcunché di unico ed identico, non omonimo.

Il non poter capitare al tempo stesso di affermare e di negare[60], nessuna dimostrazione assume, a meno che non si debba dimostrare così anche la conclusione, e si dimostra assumendo che ⟨affermare⟩ il primo ⟨termine⟩ del medio è vero, ma negarlo non è vero. E non fa alcuna differenza assumere che il medio è o non è, così come anche il terzo ⟨termine⟩. Se infatti è stato concesso ⟨qualcosa⟩[61] di cui è vero dire «uomo», anche se è vero ⟨dire⟩ «non uomo» — ma se ⟨si è concesso⟩ che soltanto «uomo» è «vivente» e non «non vivente» —, sarà vero dire che Callia, anche se ⟨è vero dire⟩ non Callia, è nondimeno «vivente» e non «non vivente». La ragione è che il primo ⟨termine⟩ non si dice soltanto del medio, ma anche di altro, per il fatto di esistere in più cose; per cui rispetto alla conclusione non fa nessuna differenza neppure se il medio è quello o non quello.

È la dimostrazione per ⟨riduzione⟩ all'impossibile ad assumere che ogni cosa ⟨si deve⟩ affermare o negare[62], e ciò neppure sempre universalmente, ma per quanto è sufficiente, ed è sufficiente limitatamente al genere. Con «limitatamente al genere» intendo dire, per esempio, riguardo al genere che concerne le dimostrazioni, come anche prima si è detto[63].

Tutte le scienze comunicano tra di loro secondo le ⟨proposizioni⟩ comuni (chiamo «⟨proposizioni⟩ comuni» quelle delle quali ci si serve pensando di dimostrare a partire da esse, ma

60. Ossia il principio di non contraddizione, su cui cfr. *Metaph.*, IV, 3.
61. Il quale funge da estremo minore.
62. Ossia il principio del terzo escluso.
63. Cfr. *ante*, 7, 75 a 42; 10, 76 b 13.

non quelle intorno alle quali si dimostra né ciò che si dimostra), e con tutte ⟨comunica⟩ la dialettica e, se ve ne è una, ⟨la scienza che⟩ cerchi di dimostrare universalmente le ⟨proposizioni⟩ comuni: per esempio che «ogni cosa ⟨si deve⟩ affermare o negare», o che «cose uguali da cose uguali ...», od altre tra quelle di questo genere. E la dialettica non è ⟨scienza⟩ di alcune cose determinate in questo modo, né di un genere unico: ché non porrebbe domande. Infatti non è possibile che chi dimostra ponga domande, per il fatto che non si dimostra la stessa cosa se si danno ⟨proposizioni⟩ opposte. Lo si è dimostrato negli ⟨scritti⟩ sul sillogismo[64].

I, 12

⟨*La domanda scientifica*⟩

Se domanda scientifica e proposizione di una contraddizione sono la stessa cosa, e proposizioni secondo ciascuna scienza sono quelle dalle quali procede il sillogismo conforme a ciascuna, vi può essere una domanda scientifica: in merito alle cose dalle quali procede il sillogismo proprio secondo ciascuna ⟨scienza⟩.

È chiaro, dunque, che non ogni domanda può essere geometrica né medica, e similmente è anche negli altri casi; ma lo sono quelle dalle quali si dimostra qualcuna delle ⟨questioni⟩ intorno a cui verte la geometria, o quelle che si dimostrano a partire dalle medesime ⟨questioni⟩ della geometria, come le ⟨questioni⟩ di ottica. E similmente è anche nel caso delle altre ⟨scienze⟩.

E intorno a queste ⟨questioni⟩ bisogna anche rendere conto a partire dai principi e dalle conclusioni geometriche, invece intorno ai principi il geometra non deve rendere conto in quanto geometra; e similmente è anche nel caso delle altre scienze. Pertanto, né bisogna porre ogni domanda a chi fa scienza in ciascun ambito, né bisogna rispondere a tutto quanto viene domandato intorno a ciascuna cosa, ma a ciò

64. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1; II, 15, 64 b 8 sgg.

che è stato definito conformemente alla scienza. E se si discuterà così con il geometra in quanto geometra, è evidente anche che ⟨si opererà⟩ adeguatamente se si dimostri qualcosa a partire da queste ⟨questioni⟩; altrimenti non ⟨si opererà⟩ adeguatamente.

Ed è chiaro che il geometra neppure si confuta, se non accidentalmente; per cui non si dovrà discutere di geometria tra coloro che non sono geometri. Infatti chi discute malamente sfuggirà l'osservazione. E similmente è anche nel caso delle altre scienze.

Poiché vi sono domande geometriche, forse che ve ne sono anche di non geometriche? E, a fronte di ciascuna scienza, le ⟨questioni⟩ conformi a quale tipo di ignoranza sono, ⟨per esempio⟩, geometriche? E forse che il sillogismo che corrisponde all'ignoranza è il sillogismo che procede da ⟨proposizioni⟩ opposte, o il paralogismo, ma, ⟨per esempio⟩, conforme a geometria, oppure quello che deriva da un'altra arte: per esempio, quella musicale è una domanda non geometrica nell'ambito della geometria, e il credere che le parallele s'incontrino è in un certo modo geometrico e in un altro modo non geometrico? Ché questa ⟨determinazione⟩ è duplice, come il «non ritmico», e l'un caso è non geometrico per il fatto di non possedere ⟨la geometria⟩, un altro per il fatto di possederla malamente; e quest'ignoranza, vale a dire quella che deriva dai principi di questo genere, è contraria ⟨alla scienza⟩.

Invece nelle matematiche il paralogismo non è in modo simile, poiché il medio è sempre ciò che è duplice: ché, in realtà, ⟨qualcosa si dice⟩ di *questo* nella sua totalità, e *questo* a sua volta si dice di un'altra cosa nella sua totalità (invece il predicato non si dice nella sua totalità), e queste cose è possibile come vederle con l'intellezione, mentre nei discorsi sfuggono: «Forse che ogni cerchio non è una figura? — Se lo si è disegnato, lo è chiaramente — E che? I versi epici sono un cerchio?». È evidente che non lo sono.

Non si deve portare un'obiezione contro ciò[65], se la propo-

65. Ossia: contro il sillogismo. Sulla nozione di «obiezione» (ἔνστασις) cfr. *Anal. Prior.*, II, 26.

sizione sia induttiva. Come, infatti, neppure si ha una proposizione che non verta su più cose (ché, ⟨altrimenti⟩, non verterà su tutte, mentre il sillogismo procede da ⟨proposizioni⟩ universali), è chiaro che non si ha nemmeno un'obiezione. Ché proposizioni e obiezioni sono le medesime: infatti, quella che ⟨qualcuno⟩ porta come obiezione, questa potrebbe diventare una proposizione, o apodittica o dialettica.

Capita che alcuni dicano in modo non sillogistico per il fatto di assumere ciò che consegue ad entrambe ⟨le proposizioni⟩[66], come fa anche Cineo, ⟨sostenendo⟩ che il fuoco ⟨si sviluppa⟩ in proporzione geometrica[67]: ed infatti il fuoco si sviluppa velocemente, come egli sostiene, e questa è la proporzione. Ma così non si ha un sillogismo, ma se quella geometrica consegue alla proporzione più veloce e la proporzione più veloce ⟨consegue⟩ al fuoco nel suo movimento. Talvolta, dunque, non può capitare di fare un sillogismo a partire dalle assunzioni, talvolta invece può capitare ma non lo si vede.

Se fosse impossibile dimostrare una verità da una falsità[68], sarebbe facile dare la soluzione: ché di necessità si opererebbe una conversione. Sia infatti che esiste A; e, esistendo questo, esistono queste determinate cose, quelle che si sa che esistono: per esempio B. Da queste, pertanto, si dimostrerà che esiste quella. Le ⟨proposizioni⟩ delle matematiche si convertono maggiormente, poiché non si assume nulla di accidentale (ma anche per questo differiscono da quelle delle discussioni), bensì ⟨si assumono⟩ definizioni.

⟨Il sillogismo⟩ non aumenterà attraverso i medi, ma per il fatto di aggiungere ⟨degli estremi⟩: per esempio, A di B, e questo di C, e questo, a sua volta, di D, e ciò all'infinito; ⟨ma⟩ anche collateralmente: per esempio, ⟨dicendo⟩ A sia di C che di E. Per esempio, *un numero di tale grandezza e infinito* è ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, il *numero dispari di tale grandezza* è in luogo di B, un *numero dispari* in luogo di C:

66. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 27, 43 b 36.
67. Sulla nozione di πολλαπλάσια ἀναλογία cfr. *Metaph.*, V, 15, 1020 b 18; BONITZ, In *Metaph.*, 260.
68. Cfr. a riguardo *Anal. Prior.*, II, 2-4.

pertanto A si dà di C. Ancora, il *numero pari di tale grandezza* è in luogo di D e il *numero pari* in luogo di E: pertanto A si dà di E.

I, 13

⟨*La conoscenza del «che» e del «perché»*⟩

Tra il conoscere «che» ed il conoscere «perché» vi è differenza, in primo luogo nella medesima scienza, ed in questa in due modi: in un modo se il sillogismo non si verifichi attraverso ⟨proposizioni⟩ immediate (infatti non si assume la causa prima, e la scienza del «perché» è secondo la causa prima); in un altro, se ⟨si verifica⟩ attraverso ⟨proposizioni⟩ immediate, ma non attraverso la causa, bensì attraverso il più noto dei ⟨termini⟩ convertiti. Infatti nulla impedisce che, tra i termini che si predicano reciprocamente, talvolta quello che non è causa sia più noto; per cui è attraverso questo che avrà luogo la dimostrazione: per esempio, che i pianeti sono vicini per il fatto di non brillare. Sia «pianeti» in luogo di C, in luogo di B «non brillare», in luogo di A «essere vicino». Ora, è vero dire B di C: infatti i pianeti non brillano. Ma anche A ⟨si dice⟩ di B: infatti ciò che non brilla è vicino; e ciò sia stato assunto per induzione o in virtù della sensazione. Dunque è necessario che A appartenga a C, per cui si è dimostrato che i pianeti sono vicini. Pertanto questo sillogismo non è del «perché», ma del «che»: infatti, non è a causa del non brillare che ⟨i pianeti⟩ sono vicini, ma è a causa dell'essere vicini che non brillano. Ma è possibile anche dimostrare una cosa attraverso l'altra, e la dimostrazione sarà del «perché»: per esempio, sia C «pianeta», in luogo di B «esser vicino», A «non brillare». 78 b
Ora, tanto B appartiene a C quanto A a B, per cui anche A ⟨appartiene⟩ a C. E il sillogismo è del «perché»: infatti si è assunta la causa prima. Ancora, quando si dimostra che la luna è sferiforme mediante i ⟨suoi⟩ accrescimenti[69] — se infatti ciò che s'accresce in questo modo è sferiforme, e la luna

69. Si intende, di luminosità. Si tratta, per l'appunto, delle fasi della luna.

s'accresce, è evidente che è sferiforme —: in questo modo, dunque, il sillogismo è stato del «che», ma ponendo il medio in senso inverso è del «perché». In effetti, non è a causa dei ⟨suoi⟩ accrescimenti che ⟨la luna⟩ è sferiforme, ma è a causa dell'essere sferiforme che assume gli accrescimenti di questo tipo. ⟨Sia⟩ «luna» in luogo di C, «sferiforme» in luogo di B, «accrescimento» in luogo di A. Invece nei casi in cui i medi non si convertono e ciò che non è causa è più noto, si dimostra il «che» e non il «perché».

Inoltre, nei casi in cui il medio è posto fuori ⟨degli estremi⟩[70]. Ed in effetti la dimostrazione in questi casi è del «che» e non del «perché»: infatti non si dice la causa: per esempio, «per quale motivo il muro non respira? — Perché non è un vivente». Se infatti questo è causa del non respirare, l'essere un vivente dovrebbe essere causa del respirare: per esempio, se la negazione è causa del non appartenere, l'affermazione lo è dell'appartenere, al modo in cui se il fatto che le cose calde e le cose fredde sono sproporzionate è ⟨causa⟩ del non essere sani, l'essere proporzionate è ⟨causa⟩ dell'esser sani — e similmente, anche se l'affermazione è ⟨causa⟩ dell'appartenere, la negazione è ⟨causa⟩ del non appartenere. Però nei casi che abbiamo così esplicato non capita quel che si è detto: ché non ogni vivente respira. Il sillogismo proprio di questo genere di causa è nella figura di mezzo. Per esempio, sia A «vivente», in luogo di B «respirare», in luogo di C «muro». Dunque A appartiene ad ogni B (infatti tutto ciò che è respirante è un vivente), ma non ⟨appartiene⟩ a nessun C, per cui neppure B non ⟨appartiene⟩ a nessun C: pertanto il muro non respira. Quelle fra le cause che sono di questo tipo assomigliano alle cose dette iperbolicamente. Ciò consiste nell'enunciare il medio avendolo collocato alquanto lontano: per esempio, il ⟨ragionamento⟩ di Anacarsi[71] che tra gli

70. Questo secondo caso di sillogismo concludente al «che» e non al «perché» riguarda la seconda e la terza figura, nelle quali il medio, fungendo rispettivamente da predicato e da soggetto in entrambe le premesse, non si trova collocato tra gli estremi.

71. Il ragionamento di Anacarsi è così indicato da Pacio, *Arist. Stag. Perip. Princ. Organum*, 425: «non esse vites est causa cur non sunt uvae; non esse uvas est

Sciti non vi sono suonatrici di flauto; infatti non vi sono neppure viti.

Ora, secondo la medesima scienza e secondo la posizione dei medi si hanno queste differenze del «che» in relazione al sillogismo del «perché»; ma in un altro modo il «che» differisce dal «perché» per il fatto di studiare ciascuno dei due mediante una scienza diversa. Sono di questo tipo tutte le ⟨questioni⟩ che si rapportano l'una all'altra così da essere una subordinata all'altra: per esempio, quelle di ottica rispetto alla geometria, quelle di meccanica rispetto alla stereometria, quelle di armonica rispetto all'aritmetica ed i fatti di osservazione rispetto all'astrologia. Alcune di queste scienze sono pressoché sinonime: per esempio, l'astrologia matematica e quella nautica, e l'armonia matematica e quel- 79 a
la secondo l'udito. Qui infatti il conoscere «che» è proprio delle sensazioni, mentre ⟨il conoscere⟩ «perché» è proprio dei matematici: in effetti sono costoro a possedere le dimostrazioni delle cause, e spesso non sanno il «che», come coloro che considerano l'universale sovente non sanno alcune delle cose individuali per mancanza di ispezione. Queste sono tutte quelle ⟨conoscenze⟩ che, essendo alcunché di diverso per l'essenza, si sono servite delle forme. Ché le ⟨conoscenze⟩ matematiche vertono intorno alle forme: infatti non ⟨si riferiscono⟩ ad un qualche sostrato. Se infatti anche le ⟨conoscenze⟩ geometriche si riferiscono ad un qualche soggetto, non si riferiscono però ad un soggetto in quanto tale. E come l'ottica si rapporta alla geometria, anche un'altra ⟨scienza⟩ si rapporta all'ottica: per esempio, il ⟨conoscere⟩ che ha per oggetto l'iride. Ché il sapere «che» è proprio del fisico, mentre il ⟨sapere⟩ «perché» è proprio dell'ottico, o in senso assoluto o in quanto ⟨la sua conoscenza⟩ è conforme alla matematica. E molte anche delle scienze subordinate si rapportano in questo modo: per esempio la medicina alla geometria. Infatti «che» le ferite circolari guariscono più lentamente è sapere proprio del medico, «perché» è proprio del geometra.

causa cur non sit vinum; non esse vinum est causa cur non inebriantur; non inebriari est causa cur non sint tibicines».

I, 14

⟨*La superiorità della prima figura*⟩

Tra le figure, la prima è scientifica al massimo grado. Ché le matematiche tra le scienze portano le ⟨loro⟩ dimostrazioni mediante questa: per esempio, sia l'aritmetica che la geometria che l'ottica che, per così dire, pressoché tutte quelle che operano la ricerca del «perché». In effetti, o totalmente o per lo più anche nella stragrande maggioranza dei casi il sillogismo del «perché» ha luogo mediante questa ⟨figura⟩. Di conseguenza anche per questo sarà scientifica al massimo grado: infatti il conoscere «perché» è il momento principale del sapere. Inoltre, attraverso questa soltanto è possibile conseguire la scienza del *che cos'è*. In effetti nella figura di mezzo non si verifica un sillogismo affermativo, mentre la scienza del *che cos'è* è propria dell'affermazione; nell'ultima ⟨figura detto sillogismo⟩ si verifica, sì, ma non universalmente, laddove il *che cos'è* è proprio degli universali: ché non è per un certo aspetto che l'uomo è un vivente bipede. Inoltre, questa ⟨figura⟩ non ha affatto bisogno in aggiunta di quelle, quelle invece è mediante questa che diventano piene e si accrescono, fino a che siano giunte alle ⟨proposizioni⟩ immediate. È dunque evidente che il momento principale del conoscere è la prima figura.

I, 15

⟨*Le proposizioni negative immediate*⟩

Come può capitare che A appartenga indivisibilmente[72] a B, così è possibile anche che non vi appartenga. Dico «appartenere o non appartenere indivisibilmente» il non esserci un ⟨termine⟩ medio tra quelle cose: in questo modo, infatti, l'appartenere o il non appartenere non saranno mai secondo altro. Quando dunque o A o B siano ⟨contenuti⟩ in un qualche

72. Ossia «immediatamente» (ἀμέσως) o «primariamente» (πρώτως), termini di cui «indivisibilmente» (ἀτόμως) è sinonimo in quanto, come essi, denota la semplicità dell'appartenere l'un estremo all'altro, senza bisogno di una serie di termini intermedi.

tutto[73], od anche entrambi, non può capitare che A non appartenga primariamente[74] a B. Sia infatti A nel tutto di C. Pertanto, se B non è nel tutto di C (è infatti possibile che A sia ⟨contenuto⟩ in un qualche tutto, ma che B non sia ⟨contenuto⟩ in questo), si avrà un sillogismo del non appartenere A a B. Se infatti C ⟨appartiene⟩ ad ogni A, e non ⟨appartiene⟩ a nessun 79 b B, A non ⟨appartiene⟩ a nessun B[75]. Similmente avviene anche se B è ⟨contenuto⟩ in un qualche tutto: per esempio, in D. Infatti D appartiene ad ogni B, mentre A non ⟨appartiene⟩ a nessun D, per cui A non apparterrà a nessun B attraverso un sillogismo[76].

Nel medesimo modo si dimostrerà anche se entrambi sono ⟨contenuti⟩ in un qualche tutto.

Che possa capitare che B non sia ⟨contenuto⟩ nel tutto in cui è ⟨contenuto⟩ A, oppure, a sua volta, che A non sia ⟨contenuto nel tutto⟩ in cui ⟨è contenuto⟩ B, è evidente da tutte quelle serie ⟨di termini⟩ che non s'intersecano l'un con l'altro[77]. Se infatti nessuno dei ⟨termini compresi⟩ nella serie A C D si predica di nessuno di quelli ⟨compresi⟩ nella ⟨serie⟩ B E Z, ed A è ⟨contenuto⟩ nel tutto di T, che è della medesima serie, è evidente che B non sarà ⟨contenuto⟩ in T: ché le serie s'intersecheranno. Similmente avviene anche se B è ⟨contenuto⟩ in un qualche tutto.

Se però nessuno dei due ⟨termini⟩ sia ⟨contenuto⟩ in nessun tutto, ed A non appartenga a B, è necessario che non appartenga indivisibilmente. Se infatti si darà qualche medio, è necessario che l'uno o l'altro di essi sia ⟨contenuto⟩ in un qualche tutto. Ché il sillogismo avrà luogo o nella prima figura o in quella di mezzo. Se dunque ha luogo nella prima, B sarà ⟨contenuto⟩ in un qualche tutto (infatti la proposizione relativa ad esso deve darsi come affermativa)[78]; se invece ha luogo in quella di mezzo, lo sarà quello dei due ⟨termini⟩ che

73. Ossia in un genere come sue specie. «Tutto» significa qui «nozione più universale» (cfr. PHILOP., 187,10: ἐν τινι καθολικωτέρῳ).
74. Cfr. la nota 72.
75. Sillogismo in *Camestres*.
76. Sillogismo in *Celarent*.
77. Su συστοιχία cfr. *Anal. Prior.*, II, 21, 66 b 27 sgg.
78. Il sillogismo è allora in *Celarent*.

capiti (infatti, essendo stata assunta la ⟨proposizione⟩ privativa in relazione all'uno o all'altro ⟨termine⟩, si verifica un sillogismo[79]; se invece entrambe ⟨le proposizioni⟩ sono negative, non avrà luogo).

È dunque evidente che può capitare che una cosa non appartenga indivisibilmente ad un'altra; e quando e come può capitare, si è detto.

I, 16

⟨Gli errori derivanti da proposizioni immediate⟩

L'ignoranza che viene ⟨così⟩ chiamata non secondo una negazione, bensì secondo una disposizione[80], è l'errore che si verifica attraverso un sillogismo, ed essa sopravviene in due modi nelle cose che primariamente[81] appartengono o non appartengono: in effetti, o quando si abbia supposto semplicemente che ⟨qualcosa⟩ appartiene o non appartiene, o quando si abbia assunto la supposizione mediante un sillogismo.

Ora, se la supposizione è semplice l'errore è semplice, se invece è mediata da un sillogismo, è più di uno. Non appartenga, infatti, A indivisibilmente a nessun B: se pertanto si provi sillogisticamente che A appartiene a B, avendo assunto C come medio, si avrà un errore mediante un sillogismo. Ebbene, può capitare che entrambe le proposizioni siano false, e può capitare che lo sia una soltanto delle due. Se infatti né A appartiene ad alcuno dei C né C ad alcuno dei B, e si è assunta ciascuna delle due ⟨proposizioni⟩ in senso inverso, entrambe saranno false. Ed è possibile che C si rapporti ad A e a B così che né sia subordinato ad A né ⟨appartenga⟩ universalmente a B. Infatti è impossibile che B sia in un qualche tutto (si diceva, infatti, che A non gli appartiene primariamente), e non è necessario che A sia universale per tutte le

79. Il quale potrà dunque essere o in *Cesare* (se è negativa la maggiore), oppure in *Camestres* (se è negativa la minore).

80. Sulla disposizione (διάθεσις), nella sua distinzione dall'abito o stato (ἕξις) cfr. *Cat.*, 6, 6 a 32.

81. Ossia «immediatamente» (cfr. in proposito la nota 72).

cose esistenti; per cui entrambe ⟨le proposizioni⟩ sono false. Ma può anche capitare di assumere l'una o l'altra come vera, tuttavia non quella delle due che capiti, bensì la A C; in effetti la proposizione C B sarà sempre falsa per il fatto che B non è ⟨contenuto⟩ in nulla, mentre la A C può ⟨essere vera⟩: per esempio, se A appartiene indivisibilmente sia a C che a B (in effetti, quando si predichi primariamente la medesima cosa di più cose, nessuna delle due è ⟨contenuta⟩ in nessuna delle due). E non fa nessuna differenza neppure se non appartiene indivisibilmente.

Dunque l'errore dell'appartenere si verifica per questi ⟨motivi⟩ e in questo modo soltanto (in effetti, come abbiamo visto[82], in un'altra figura non è possibile un sillogismo dell'appartenere), mentre quello del non appartenere ha luogo sia nella prima ⟨figura⟩ che in quella di mezzo.

In primo luogo diciamo, quindi, in quanti modi si verifica nella prima e secondo quale comportamento delle proposizioni. Ebbene, può capitare se entrambe sono false: per esempio, se A appartiene indivisibilmente sia a C che a B: se infatti sia stato assunto che A non appartiene a nessun C, e che C ⟨appartiene⟩ ad ogni B, le proposizioni sono false. Ma può capitare anche se l'una o l'altra è falsa, e questa sia qualunque capiti delle due. Infatti è possibile che la A C sia vera e che la C B sia falsa[83]: che la A C sia vera perché A non appartiene a tutte le cose esistenti, e che la C B sia falsa perché è impossibile che C appartenga a B, al quale A non appartiene in nessun caso. Infatti, ⟨se C B era falsa⟩, la proposizione A C non sarà più vera; e al contempo, anche se sono vere entrambe, pure la conclusione sarà vera. Però può capitare anche che la C B sia vera, essendo l'altra falsa: per esempio, se B è ⟨compreso⟩ tanto in C che in A. Infatti è necessario che una sia subordinata all'altra, cosicché, se si sia assunto che A non appartiene a nessun C, la proposizione sarà falsa. È dunque evidente che il sillogismo sarà falso tanto se sia falsa una delle due quanto se lo siano entrambe.

82. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1.
83. Sillogismo in *Celarent*.

Nella figura di mezzo non può capitare che entrambe le proposizioni siano false nella loro totalità[84]. Quando infatti A appartenga ad ogni B, non è possibile assumere nulla che ⟨apparterrà⟩ ad un ⟨estremo⟩ in tutti i casi e non apparterrà all'altro in nessun caso. E si devono assumere le proposizioni in modo che ⟨il medio⟩ appartenga all'una e non appartenga all'altra, se davvero avrà luogo un sillogismo. Se dunque, assunte così, ⟨le proposizioni⟩ sono false, è chiaro che, ⟨assunte⟩ in modo contrario, si comporteranno in senso inverso; ma questo è impossibile.

Ma nulla impedisce che ciascuna delle due sia falsa per un certo aspetto: per esempio, se C appartenga sia a qualche A che a qualche B; ché, se sia stato assunto come appartenente ad ogni A, ma ⟨come non appartenente⟩ a nessun B, entrambe le proposizioni sono false, ma tuttavia non nella loro totalità, bensì per un certo aspetto[85]. E se la privativa sia stata posta in senso inverso, è in modo uguale[86].

E può capitare che l'una o l'altra sia falsa, non importa quale delle due. Infatti, ciò che appartiene ad ogni A, appartiene anche a B; se dunque sia stato assunto che C appartiene
80 b ad A nella sua totalità, ma non appartiene a B nella sua totalità, la C A sarà vera, mentre la C B sarà falsa[87]. A sua volta, ciò che non appartiene a nessun B, non apparterrà neppure ad ogni A: se infatti ⟨appartiene⟩ ad A, ⟨appartiene⟩ anche a B; ma, si è detto, non appartiene. Se dunque sia stato assunto che C appartiene ad A nella sua totalità, ma non ⟨appartiene⟩ a nessun B, la proposizione C B è vera, mentre l'altra è falsa.

Similmente avviene anche se la privativa è stata trasposta. In effetti, ciò che non appartiene a nessun A, non apparterrà neppure ad alcun B; se dunque sia stato assunto che C non appartiene ad A nella sua totalità, ma appartiene a B nella sua totalità, la proposizione C A sarà vera, mentre l'altra sarà falsa[88].

84. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 2, 54 a 1.
85. Sillogismo in *Camestres*.
86. Sillogismo in *Cesare*.
87. Sillogismo in *Camestres*.
88. Sillogismo in *Cesare*.

Ed ancora, ciò che appartiene ad ogni B, è falso assumere che non appartiene a nessun A. Se infatti ⟨appartiene⟩ ad ogni B, è necessario che appartenga anche a qualche A. Se dunque sia stato assunto che C appartiene ad ogni B, ma non appartiene a nessun A, la C B sarà vera, mentre la C A sarà falsa[89].

È dunque evidente che, tanto se entrambe ⟨le proposizioni⟩ sono false, quanto se lo è una soltanto delle due, si avrà un sillogismo errato tra le ⟨proposizioni⟩ indivisibili.

I, 17

⟨Gli errori derivati dalle premesse immediate⟩

Nelle proposizioni in cui l'appartenere non è in modo indivisibile[90], quando il sillogismo del falso si costituisca attraverso il medio proprio, non è possibile che entrambe le proposizioni siano false, ma soltanto quella che è in relazione con l'estremo maggiore. (Chiamo «medio proprio» quello attraverso il quale si costituisce il sillogismo della contraddizione.) Appartenga infatti A a B attraverso C come medio. Poiché dunque è necessario che, verificandosi il sillogismo, la C B sia assunta come affermativa, è chiaro che questa sarà sempre vera; infatti non si converte[91]. Invece la A C sarà falsa: ché, convertendosi questa, il sillogismo diventa contrario.

Similmente avviene anche se il medio sia stato assunto da un'altra serie ⟨di termini⟩: per esempio, se D ed è ⟨compreso⟩ nella totalità di A e si predica di ogni B; infatti è necessario che la proposizione D B permanga, mentre l'altra si converta, per cui l'una è sempre vera e l'altra falsa. E all'incirca un errore di questo genere è identico a quello che si verifica attraverso il medio proprio.

Se un sillogismo non si costituisca attraverso il medio proprio, quando il medio sia subordinato ad A e non appartenga a nessun B, è necessario che entrambe ⟨le proposizioni⟩ siano

89. Sillogismo in *Cesare*.
90. Ossia immediato (cfr. la nota 72).
91. Sull'ἀντιστρέφειν cfr. *Anal. Prior.*, I, 2, 25 a 1.

false. In effetti, se si vorrà che il sillogismo abbia luogo le proposizioni devono esser assunte in modo contrario a come si comportano; ma, così assunte, entrambe diventano false. Per esempio, se A appartiene a D nella sua totalità, e D non ⟨appartiene⟩ a nessun B: ché, convertendosi queste, e si avrà un sillogismo ed entrambe le proposizioni saranno false.

Quando invece il medio — per esempio D — non sia subordinato ad A, la A D sarà vera e la D B falsa. Infatti la A D sarà vera perché, come s'è detto, D non è ⟨compreso⟩ in A; e la D B sarà falsa perché, se fosse vera, anche la conclusione sarebbe vera; ma, come abbiamo visto, è falsa.

Se l'errore si verifica attraverso la figura di mezzo, non può capitare che le proposizioni siano entrambe false nella loro totalità (quando infatti B sia subordinato ad A, non può capitare che nessun ⟨medio⟩ appartenga ad un ⟨estremo⟩ in ogni caso e non appartenga all'altro in nessun caso, come s'è detto anche prima[92]), ma è possibile che lo sia una o l'altra, qualunque capiti delle due. Se infatti C appartiene sia ad A che a B, qualora sia stato assunto che appartiene ad A ma non appartiene a B, la C A sarà vera, mentre l'altra sarà falsa[93]. A sua volta, se sia stato assunto che C appartiene a B, ma che non appartiene a nessun A, la C B sarà vera, mentre l'altra sarà falsa[94].

Se dunque il sillogismo dell'errore sia privativo, si è detto quando e mediante quali ⟨proposizioni⟩ avrà luogo l'errore. Se invece sia predicativo[95], quando ⟨l'errore⟩ abbia luogo attraverso il medio proprio è impossibile che entrambe ⟨le proposizioni⟩ siano false: infatti è necessario che la C B permanga, se davvero avrà luogo un sillogismo, come s'è detto anche prima[96]. Di conseguenza la A C sarà sempre falsa: ché questa sarà quella che si converte.

Similmente avviene anche se si assuma il medio da un'altra serie ⟨di termini⟩, come s'è detto anche nel caso dell'errore

92. Cfr. *ante*, 16, 80 a 27.
93. Sillogismo in *Camestres*.
94. Sillogismo in *Cesare*.
95. Sillogismo in *Barbara*.
96. Cfr. *ante*, 80 b 17-26.

privativo: infatti è necessario che la D B permanga, mentre la A D si converta, e l'errore è il medesimo di quello di prima[97].

Quando invece ⟨l'errore⟩ non ⟨si verifichi⟩ attraverso il medio proprio, se D sia subordinato ad A, questa ⟨proposizione⟩ sarà vera e l'altra falsa: infatti è possibile che A appartenga a più ⟨termini⟩ che non sono subordinati l'uno all'altro. Ma se D non sia subordinato ad A, questa ⟨proposizione⟩ sarà chiaramente sempre falsa (infatti è assunta come affermativa), mentre può capitare che la D B sia e vera e falsa: ché nulla impedisce che A non appartenga a nessun D, e che D ⟨appartenga⟩ ad ogni B: per esempio, «vivente» a «scienza», e «scienza» a «musica». A sua volta, ⟨nulla⟩ neppure ⟨impedisce⟩ che né A ⟨appartenga⟩ ad alcuno dei D, né D ad alcuno dei B. [È dunque evidente che, non essendo il medio subordinato ad A, è possibile tanto che entrambe ⟨le proposizioni⟩ siano false quanto che lo sia qualunque capiti delle due].

È evidente, quindi, in quanti modi e mediante quali ⟨proposizioni⟩ è possibile che gli errori secondo un sillogismo abbiano luogo tanto nelle ⟨proposizioni⟩ immediate che in quelle costituentesi in forza di una dimostrazione.

I, 18

⟨*La sensazione come requisito fondamentale della scienza*⟩

È evidente anche che, se qualche sensazione è venuta meno, è necessario che sia venuta meno pure qualche scienza, che è impossibile acquisire, se è vero che apprendiamo o per induzione o per dimostrazione[98], e la dimostrazione procede dagli universali, mentre l'induzione dai particolari, ed è im- 81 b
possibile non considerare gli universali attraverso l'induzione (poiché mediante induzione sarà possibile rendere noto anche ciò che si dice in seguito ad astrazione[99], che ⟨cioè⟩

97. Cfr. *ante*, 80 b 26-32.
98. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 23, 68 b 13. Cfr. anche *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 28.
99. Cfr. *supra*, 13, 79 a 6.

alcune cose appartengono a ciascun genere, anche se non sono separate[100], in quanto ⟨si tratta⟩ di ciascun genere di tal natura), ed è impossibile compiere l'induzione se non si ha sensazione. Ché la sensazione è delle cose individuali: infatti non può capitare di acquisirne la scienza; in effetti, né ⟨è possibile acquisirla⟩ dagli universali senza induzione, né mediante induzione senza la sensazione.

I, 19

⟨Il numero dei principi della dimostrazione⟩

Ogni sillogismo ha luogo mediante tre termini, e l'uno è capace di dimostrare che A appartiene a C per il fatto di appartenere a B e questo a C, un altro è privativo, con l'una delle due proposizioni ⟨asserente⟩ che una certa cosa appartiene ad un'altra, e l'altra ⟨asserente⟩ che non appartiene. È dunque evidente che i principi e quelle che si dicono ipotesi sono questi; ché, se li si assume così è necessario dimostrare: per esempio, che A appartiene a C mediante B, e a sua volta che A ⟨appartiene⟩ a B attraverso un altro medio, e che B ⟨appartiene⟩ a C in ugual modo. Pertanto è chiaro che coloro che operano sillogismi secondo opinione e solo dialetticamente[101] devono badare soltanto a questo: se il sillogismo si costituisce a partire da quelle che sono le opinioni più notevoli che possa capitare; per cui, se anche non è secondo la verità che vi è un qualche medio tra A B, ma sembra esserci, chi prova sillogisticamente attraverso questo prova sillogisticamente in modo dialettico; rispetto alla verità, invece, si deve indagare muovendo da ciò che appartiene. Le cose stanno così: poiché esiste ciò che si predica di altro non per accidente[102] — dico «per accidente» nel modo in cui talvolta sosteniamo che *questa cosa bianca è un uomo*, non facendo un'affermazione simile a quella che *l'uomo è bianco*: questo,

100. Da sottintendere: dalle cose sensibili.
101. A riguardo cfr. *Anal. Prior.*, I, 30, 46 a 9.
102. Cfr. *supra*, 4, 73 b 5-10.

infatti, è bianco senza essere alcunché di diverso, mentre il bianco ⟨è uomo⟩ perché all'uomo è capitato di essere bianco —, vi sono, dunque, alcune cose di natura tale da predicarsi per sé.

Ora, sia C di natura tale da non appartenere mai, esso, ad altro[103], ma che a esso appartenga B come a cosa prima, e non vi è altro in mezzo. E a sua volta E ⟨appartenga⟩ a Z in ugual modo, e questo a B. Ebbene, non è forse necessario che ciò s'arresti, oppure può capitare di andare all'infinito? E, di nuovo, se di A non si predica nulla per sé, ma A appartiene a T come a cosa prima, e non ⟨appartiene⟩ a nulla d'intermedio come a cosa anteriore, e T ⟨appartiene⟩ a H, e questo a B, non è forse necessario che anche questo ⟨processo⟩ si arresti, oppure può capitare che esso vada all'infinito?

Ma questo caso differisce di tanto dal precedente: poiché il primo consiste nell'⟨indagare⟩ se può capitare, incominciando da una cosa tale che non appartiene a nessun'altra, ma che un'altra appartiene ad essa, di andare all'infinito verso l'alto, mentre il secondo consiste nell'indagare se, incominciando da una cosa tale che ⟨si predica⟩, essa, di un'altra, ma che di essa non si predica nessuna, può capitare di andare all'infinito verso il basso.

Inoltre, può forse capitare che i ⟨termini⟩ intermedi tra estremi definiti siano infiniti? Dico, per esempio, se A appartiene a C, e medio tra essi è B, e tra B ed A vi sono altre cose e tra queste altre ⟨ancora⟩, può forse capitare che anche queste vadano all'infinito, o è impossibile? Ed indagare ciò è lo stesso che ⟨indagare⟩ se le proposizioni procedono all'infinito, e se vi è dimostrazione di tutto, oppure se si limitano reciprocamente[104].

Similmente asserisco anche nel caso dei sillogismi e delle proposizioni privativi: per esempio, se A non appartiene ad alcun B, o ⟨B sarà⟩ una cosa prima, oppure vi sarà qualche intermedio anteriore, al quale ⟨A⟩ non appartiene (per esempio: H, che appartiene ad ogni B), e, di nuovo, ⟨A non appar-

103. Cfr. *Cat.*, 2, 1 a 24.
104. Cfr. *ante*, cap. 3.

tiene⟩ ad un altro ⟨intermedio⟩ ancora anteriore a questo (per esempio: se ⟨non appartiene⟩ a T, che appartiene ad ogni H). Ed infatti in questi casi o le cose alle quali ⟨A⟩ appartiene sono infinite, oppure ci si arresta.

Nel caso dei ⟨termini⟩ convertiti la situazione non è simile. Infatti non esiste tra le cose che si predicano una in luogo dell'altra un ⟨termine⟩ primo o ultimo del quale si predicano: ché in realtà per quest'aspetto tutte si rapportano in modo simile a tutte, tanto se sono infinite quelle predicate di esso, quanto se sono infinite entrambe quelle che abbiamo dichiarato[105]; tranne se può capitare ⟨che i termini⟩ si convertano in modo non simile, ma l'uno ⟨si converte⟩ come accidente, l'altro come predicazione ⟨propriamente detta⟩.

I, 20

⟨Il numero finito dei termini medi⟩

Ora, che non possa capitare che gli intermedi siano infiniti se le predicazioni verso il basso e verso l'alto s'arrestano, è chiaro. Dico «verso l'alto» quella ⟨che procede⟩ verso il maggiormente universale, «verso il basso» quella ⟨che procede⟩ verso il particolare. Se infatti, predicandosi A di Z, gli intermedi — in luogo dei quali vi è B — sono infiniti, è chiaro che potrebbe capitare che, a partire da A, una cosa si predichi di un'altra all'infinito verso il basso (ché, prima di arrivare a Z gli intermedi sono infiniti) e che, a partire da Z, ⟨si predichino⟩ verso l'alto infinite cose prima di arrivare ad A. Di conseguenza, se queste ⟨risultanze⟩ sono impossibili, è impossibile anche che tra A e Z vi siano infiniti intermedi. Ché non fa nessuna differenza neppure se si dica che alcuni ⟨termini della serie⟩ A B Z sono tra loro contigui[106], cosicché non si abbia un intermedio, altri invece non è possibile cogliere. Infatti, ⟨qualunque sia il termine⟩ dei B che io abbia assunto, gli in-

105. Ossia, tanto i soggetti che i predicati.

106. Sulla nozione di contiguo, nei suoi rapporti logici col continuo e col consecutivo, cfr. *Phys.*, V, 3, 226 b 18 — 227 b 2; *Metaph.*, XI, 12, 1068 b 26 — 1069 a 14.

termedi in direzione di A o in direzione di Z saranno infiniti o no. Ora, sia che il primo ⟨termine⟩ a partire dal quale si hanno infiniti ⟨termini sia stato assunto⟩ immediatamente, sia che lo sia stato non immediatamente, non fa nessuna differenza: ché i ⟨termini⟩ successivi a questi sono infiniti.

I, 21

⟨Il numero finito dei medi nelle dimostrazioni negative⟩

È evidente, pure nel caso della dimostrazione negativa, che ⟨la serie dei termini medi⟩ si arresterà, se è vero che anche nel caso di quella affermativa si arresta nelle due direzioni. Non possa capitare, infatti, né di andare all'infinito verso l'alto a partire dall'ultimo ⟨termine⟩ (dico ultimo quello che 82 b
non appartiene a nessun altro, ma ad esso appartiene un altro: per esempio, Z), né a partire dal primo verso l'ultimo (dico primo quello che ⟨si predica⟩, esso, di un altro, ma che di esso non ⟨si predica⟩ nessun altro). Ora, se si hanno questi ⟨termini⟩, anche nel caso della negazione ci si arresterà. Infatti si dimostra in tre modi che ⟨qualcosa⟩ non appartiene. Ché, o B appartiene a tutto ciò a cui ⟨appartiene⟩ C, ed A non ⟨appartiene⟩ in nessun caso a ciò a cui ⟨appartiene⟩ B; nel qual caso, in relazione a B C, e sempre in relazione ad uno dei due intervalli, è necessario arrivare a ⟨proposizioni⟩ immediate: ché quest'intervallo è predicativo. Quanto all'altra ⟨proposizione⟩, è chiaro che, se non appartiene ad un altro ⟨termine⟩ anteriore, per esempio D, questo dovrà appartenere ad ogni B. E se, a sua volta, non appartiene ad un altro ⟨termine⟩ anteriore a D, questo dovrà appartenere ad ogni D. Di conseguenza, poiché il processo verso l'alto si arresta, si arresterà anche quello verso A, e vi sarà un qualche ⟨termine⟩ primo al quale ⟨A⟩ non appartiene.

Di nuovo, se B ⟨appartiene⟩ ad ogni A, e non ⟨appartiene⟩ a nessun C, A non apparterrà a nessuno dei C[107]. Se a sua

107. Sillogismo in *Camestres*.

volta si deve dimostrare ciò[108], è chiaro che lo si dimostrerà o mediante il modo sopraddetto[109], o mediante questo[110], o mediante il terzo. Il primo, dunque, è stato detto; il secondo sarà dimostrato. Si dimostrerebbe così: per esempio, D appartiene ad ogni B e non ⟨appartiene⟩ a nessun C, se è necessario che qualcosa appartenga a B. E, di nuovo, se questo[111] non apparterrà a C, a D apparterrà un'altra cosa che non appartiene a C. Pertanto, poiché l'appartenere ad un ⟨termine⟩ sempre superiore[112] s'arresta, s'arresterà anche il non appartenere.

Il terzo modo sarebbe: se A appartiene ad ogni B, e C non vi appartiene, C non ⟨appartiene⟩ a tutto ciò a cui appartiene A. A sua volta questo[113] sarà dimostrato o mediante quel che s'è detto sopra o in modo simile. Ebbene, in quel modo ⟨la serie⟩ si arresta; se invece ⟨argomentiamo⟩ in questo, di nuovo si assumerà che B appartiene ad E, al quale C non appartiene in nessun caso. E questo, a sua volta, ⟨sarà argomentato⟩ in modo simile. E poiché si suppone che anche ⟨la predicazione⟩ verso il basso si arresta, è chiaro che si arresterà anche ciò che non appartiene.

È evidente che, anche se non è con un solo procedimento che si dimostra, ma con tutti — talvolta dalla prima figura, talvolta dalla seconda o dalla terza — anche così ci si arresterà. Ché i procedimenti sono limitati, e tutto ciò che è limitato, ⟨assunto⟩ un numero limitato di volte, è necessario che dia un risultato limitato.

Che dunque nel caso della negazione ⟨la serie⟩ si arresti, se ⟨si arresta⟩ anche nel caso dell'appartenere, è chiaro. E che ⟨si arresti⟩ anche in quei casi, per quelli che considerano discorsivamente[114] è evidente.

108. Non la conclusione, bensì la minore, che è negativa.
109. Ossia, mediante la prima figura.
110. Ossia, mediante la seconda figura.
111. Ossia, D.
112. Il quale funge da medio in ciascuno dei prosillogismi.
113. Ossia, la premessa negativa B C.
114. Ossia, dialetticamente (cfr. WAITZ, II, pp. 353-354).

I, 22

⟨Il numero finito dei termini delle dimostrazioni affermative⟩

Nel caso di ciò che è predicato nel *che cos'è* è chiaro ⟨che il numero è finito⟩. Se infatti è possibile determinare il *che cos'è* o se è conoscibile, e non si possono percorrere i ⟨termini⟩ infiniti, è necessario che quel che è predicato nel *che cos'è* abbia 83 a
un limite. Ma in universale ⟨lo⟩ diciamo così: infatti è possibile dire veritativamente che «il bianco cammina» e che «quella cosa grande è un legno», e a sua volta che «il legno è grande» e che «l'uomo cammina». Ora, il dire in questo modo e il ⟨dire⟩ in quello sono una cosa diversa. Infatti quando asserisca che «il bianco è legno», allora dico che ciò a cui è capitato di essere bianco è un legno, ma non che il sostrato per il legno è il bianco. Ed infatti né perché è bianco, né perché, ciò che è, è un certo ⟨tipo⟩ di bianco, qualcosa diventa legno, per cui non lo è se non per accidente. Invece quando asserisca che «il legno è bianco», non ⟨dico⟩ che qualcos'altro è bianco e che gli è capitato di essere legno, come quando asserisca che «il musico è bianco» (allora infatti dico che l'uomo, al quale è capitato di essere bianco, è musico), ma che il legno è il sostrato, il quale è anche divenuto ⟨bianco⟩, senza essere altro se non ciò che è legno o un certo ⟨tipo⟩ di legno[115].

Ora, se si deve fissare una regola, predicare sia il dire nell'ultimo modo, mentre il dire nel primo modo o non sia in nessun senso predicare, o sia predicare ma non in senso assoluto, bensì predicare per accidente. Il predicato è come il bianco, e ciò di cui è predicato è come il legno.

Ora, si supponga che ciò che è predicato sia predicato sempre, di ciò di cui è predicato, in senso assoluto e non per accidente: è infatti in questo modo che le dimostrazioni dimostrano. Di conseguenza, quando una sola cosa sia predicata di una sola cosa, ⟨si predica⟩ o nel *che cos'è* o che è un *quale*,

115. Su questa distinzione cfr. *supra*, 4, 73 a 33 sgg. ed inoltre *Cat.*, 5, 2 a 20; *Anal. Prior.*, I, 27, 43 a 25-26; *Metaph.*, IV, 4, 1007 a 31.

o un *quanto*, o un *in relazione a qualcosa*, o un *facente*, o un *paziente* o un *dove*, o un *quando*.

Inoltre, i ⟨predicati⟩ che significano l'essenza, significano ciò che è quella cosa[116] oppure ciò che è un certo ⟨tipo⟩ di quella cosa[117]. Invece tutti i ⟨predicati⟩ che non significano essenza, ma si dicono di un altro soggetto che non è né ciò che è quella cosa[118], né ciò che è un certo ⟨tipo⟩ di quella cosa[119], sono accidenti: per esempio, il bianco, ⟨detto⟩ dell'uomo. Infatti l'uomo non è né ciò che è bianco né ciò che è un certo ⟨tipo⟩ del bianco, ma, senza dubbio, un vivente: ché l'uomo, ciò che è, è un vivente. Tutti i ⟨predicati⟩ che non significano essenza bisogna che siano predicati di un qualche soggetto, e bisogna che non vi sia un qualche bianco che, essendo bianco, non sia qualche altra cosa. Si dia, in effetti, l'addio alle idee: infatti sono chiacchiere e, se esistono, non hanno nessun rapporto col ⟨presente⟩ discorso. Ché le dimostrazioni vertono intorno a tali cose.

Inoltre, se questa cosa non è qualità di quest'altra e questa seconda non lo è di quella, né si ha qualità di una qualità, è impossibile che tra loro si predichino reciprocamente in questo modo, ma, se può capitare di dire ⟨qualcosa⟩ di vero, non può capitare di predicar⟨le⟩ reciprocamente con verità[120] In-
83 b fatti, o ⟨ciascuna di esse⟩ si predicherà come essenza: come se fosse, ad esempio, o genere o differenza del predicato. Ma si è dimostrato che questi non saranno infiniti, né verso il basso né verso l'alto (per esempio, l'uomo è *bipede*, questo è *viven-*

116. Ossia, la cosa — o meglio: il soggetto — di cui si predicano.

117. Ossia, la specie sotto la quale si iscrive la cosa di cui sono predicati; o — il che è lo stesso — la specie di cui detta cosa è una determinazione: o singolare, se si tratta di un individuo, o universale, se si tratta di una sottospecie, o di una specie entro un genere. Per questo, poiché la cosa di cui si predica può ben essere alcunché di diverso da una sostanza (per esempio, una qualità, o una quantità, o una relazione, e così via), per cui anche l'universale sotto il quale si iscrive — sia esso una specie o il genere — può non essere sostanza, οὐσία non indica, per l'appunto, la sostanza, bensì l'essenza, vale a dire quel che dice il *che cos'è* della specie o del genere della cosa. Al tempo stesso ci è dato di constatare che anche di ciò che non è sostanziale vi è essenza — ancorché essa sia in senso primo e principalmente della sostanza (su ciò cfr. *Metaph.*, VII, 4, 1030 a 2 sgg.).

118. Come qualche riga più sopra, la cosa di cui si predicano.

119. Ossia — come prima — l'universale (generico o specifico) sotto il quale la cosa s'iscrive.

120. Cfr. *ante*, 19, 82 a 15 sgg.

te, questo un'altra cosa; né «vivente» di «uomo», questo di Callia, questo di un altra cosa, nel ⟨suo⟩ *che cos'è*). Ché è possibile definire ogni essenza di questo tipo, mentre quando si pensa non è possibile percorrere ciò che è infinito. Per cui non sono infinite, né verso l'alto né verso il basso: infatti non è possibile definire quell'⟨essenza⟩ della quale si predicano le cose infinite. Pertanto non si predicheranno come generi l'una dell'altra: ché la cosa sarà ciò che precisamente è uno dei suoi tipi[121].

Né ⟨il quale si predicherà⟩ del quale, né alcuna delle altre ⟨predicazioni⟩, a meno che non si sia predicato per accidente: ché tutte queste ⟨determinazioni⟩ sopraggiungono e si predicano delle sostanze.

Ma ⟨è chiaro⟩ che non vi saranno infinite cose neppure verso l'alto: ché di ciascuna cosa si predica ciò che significhi o un certo quale, o un certo quanto, o qualcuna delle ⟨cose⟩ di questo genere, o quelle che sono nell'essenza. Ma queste sono definite, e i generi dei predicati sono definiti: infatti sono o qualità o quantità o relazione o agente o paziente o dove o quando.

Ora, si suppone che una sola cosa si predica di una sola cosa, e che tutte quelle che non sono un *che cos'è* non si predicano di se stesse. Tutte infatti sono accidenti, ma le une per sé, le altre in modo diverso. Diciamo che tutte queste si predicano di un qualche soggetto, mentre l'accidente non costituisce un certo soggetto: infatti poniamo che nessuna delle cose di questo tipo è ciò che si dice senza essere qualcos'altro che si dice, ma che la cosa ⟨si dice⟩ di un'altra e questa di un'altra ancora. Pertanto né verso l'alto si dirà che una sola cosa appartiene ⟨indefinitamente⟩ ad una sola cosa, né verso il basso. Infatti le ⟨determinazioni⟩ che sono nell'essenza, delle quali si dicono gli accidenti, tutte queste non sono infinite; quanto a queste e agli accidenti ⟨che si predicano verso l'⟩ alto, le une e gli altri non sono infiniti. Pertanto è necessario che vi sia qualcosa di cui si predica qualche ⟨determinazione⟩ prima e che di esso ⟨se ne predichi⟩ un'altra, e che questa

121. Ossia: il genere si identifica con una delle sue specie.

⟨serie⟩ s'arresti e che vi sia qualcosa che né si predichi più di un'altra cosa anteriore, né un'altra cosa anteriore si predichi di esso[122].

Questo, dunque, si dice come il primo modo della dimostrazione, ma ve n'è, in più, un altro: se delle cose delle quali se ne predicano alcune anteriori, di queste vi è dimostrazione, e con quelle di cui vi è dimostrazione né è possibile essere in un rapporto migliore che il saperle, né è possibile saperle senza dimostrazione, e se questa data cosa è nota mediante queste cose, ma queste non le sappiamo, né con esse siamo in un rapporto migliore che il saperle, neppure conosceremo ciò che è noto mediante queste. Se dunque è possibile conoscere alcunché in senso assoluto per dimostrazione e non a partire da 84 a certe cose né a partire da un'ipotesi, è necessario che le predicazioni intermedie si arrestino. Se infatti non si arrestano, ma è sempre possibile ⟨procedere⟩ al di sopra di ciò che si è assunto, vi sarà dimostrazione di tutte le ⟨proposizioni⟩; di conseguenza, se non è possibile percorrere quel che è infinito, non sapremo per dimostrazione quelle cose delle quali vi è dimostrazione. Se dunque con esse neppure siamo in un rapporto migliore del saperle, non sarà possibile conoscere niente in senso assoluto per dimostrazione, ma a partire da un'ipotesi.

Discorsivamente, quindi, ci si può convincere di quel che si è detto a partire da queste ⟨considerazioni⟩; analiticamente, invece, attraverso le seguenti è chiaro, in modo più succinto, che nelle scienze apodittiche, intorno alle quali verte la ricerca, non è possibile che le predicazioni siano infinite né verso l'alto né verso il basso. Ché la dimostrazione è di tutte quelle ⟨determinazioni⟩ che appartengono per sé alle cose. Ma ⟨le

122. Il senso di questo difficile passo, che funge da conclusione della dimostrazione, è il seguente: è necessario che si via un soggetto (A) di cui si predichi immediatamente una certa determinazione (B) e che di questa se ne predichi immediatamente un'altra (C), e che la serie finisca con una determinazione (D) che non si predichi di un'altra anteriore a C (per cui i medi tra D e A sono soltanto B e C, e dunque sono limitati) e della quale non si predichi nessuna determinazione intermedia (per cui non ve n'è nessuna anteriore ad A). Filopono, 254, 6 sintetizza nel senso che sia gli estremi che i medi sono limitati (si veda anche TRICOT, p. 114, nota 4).

determinazioni⟩ sono «per sé» in due modi[123]: infatti lo sono sia tutte quelle che appartengono loro nel *che cos'è*, sia quelle alle quali quelle cose appartengono nel *che cos'è*: per esempio, al numero il dispari, il quale appartiene, sì, al numero, ma il numero stesso è contenuto nella sua definizione; ed ancora la molteplicità o la divisibilità sono contenute nella definizione del numero. Nessuno di questi due gruppi ⟨di determinazioni⟩ può capitare che sia infinito, né ⟨può capitare che vi siano determinazioni infinite⟩ come il dispari ⟨si predica⟩ del numero (ché, a sua volta, per il dispari vi sarebbe qualche altra ⟨determinazione⟩ e in essa, che appartiene ⟨al numero, il numero⟩ era compreso; ma se si verifica questo, il numero sarà compreso come primo ⟨termine⟩ in quelli che gli appartengono. Se dunque non può capitare che infiniti ⟨termini⟩ di questo genere siano presenti nell'unico ⟨termine⟩, non saranno infiniti neppure verso l'alto; ma in realtà è necessario che tutti appartengano al primo, per esempio al numero, e che il numero ⟨appartenga⟩ ad essi, per cui saranno convertiti, ma non più estesi); né tutte le ⟨determinazioni⟩ che sono comprese nel *che cos'è*, neppure queste sono infinite: ché nemmeno sarebbe possibile definirle. Di conseguenza, se le ⟨determinazioni⟩ che vengono predicate si dicono tutte per sé, e queste non sono infinite, quelle verso l'alto dovranno arrestarsi; per cui ⟨lo dovranno⟩ anche quelle verso il basso.

Se è così, anche le ⟨determinazioni⟩ intermedie tra due termini ⟨saranno⟩ sempre limitate. Se ⟨vale⟩ questo, è già chiaro anche che delle dimostrazioni vi sono necessariamente dei principi, e che non di ogni cosa si ha dimostrazione: proprio ciò che all'inizio dicevamo[124] che alcuni sostengono. Se infatti vi sono dei principi, né tutte le cose sono dimostrabili, né è possibile procedere all'infinito: ché il darsi l'una o l'altra di queste due cose non è null'altro che il non darsi nessun intervallo immediato e indivisibile, ma che tutto è divisibile. Infatti, è con l'inserire un termine dentro ⟨l'intervallo⟩, ma non con l'aggiungerlo, che si dimostra quel che si dimostra; per

123. Cfr. *ante*, 4, 73 a 34.
124. Cfr. *ante*, 3, 73 a 6.

cui, se potesse capitare che questo procede all'infinito, potrebbe capitare che tra due termini vi siano infiniti medi. Ma
84 b ciò è impossibile, se le predicazioni verso l'alto e verso il basso si arrestano. E che si arrestano, prima si è dimostrato discorsivamente, ora analiticamente.

I, 23

⟨*Corollari*⟩

Dimostrati questi punti è chiaro che, se una medesima cosa appartenga a due cose, per esempio A a C e a D, senza che l'una sia predicata dell'altra, o in nessun modo o in nessun caso, non sempre apparterrà secondo qualcosa di comune. Per esempio, al ⟨triangolo⟩ isoscele ed a quello scaleno l'avere ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti appartiene secondo qualcosa di comune (ché vi appartiene in quanto sono una certa figura e non in quanto sono altro); ma questo non sempre è così. Sia infatti B ciò secondo cui A appartiene a C D. È chiaro che B ⟨apparterrà⟩ a C e D secondo un'altra cosa comune, e questa secondo un'altra, per cui in mezzo a due termini si inserirebbero infiniti termini. Ma è impossibile. Pertanto non è sempre necessario che la medesima cosa appartenga a più cose secondo qualcosa di comune, se davvero si avranno intervalli immediati. Invece è necessario che i ⟨termini⟩ medi siano nel medesimo genere e derivino dalle medesime ⟨proposizioni⟩ indivisibili, se davvero ciò che è comune si annovererà tra le cose che appartengono per sé: non è infatti possibile, si diceva, che quel che si dimostra passi da un genere ad un altro.

È evidente anche che, quando A appartenga a B, se vi è qualche ⟨termine⟩ medio, è possibile dimostrare che A appartiene a B, e gli elementi di ciò sono gli stessi e tanti quanti sono i medi: infatti sono elementi le proposizioni immediate, o tutte o quelle universali[125]. Se al contrario non vi sono ⟨ter-

125. Le proposizioni singolari sono principi non già della dimostrazione, ma dell'induzione.

mini medi⟩, non è più possibile una dimostrazione, ma questa è la via verso i principi.

Similmente anche se A non appartiene a B, se vi è un ⟨termine⟩ o medio o anteriore al quale ⟨A⟩ non appartiene, si ha dimostrazione; in caso contrario non si ha, ma si ha un principio, e si hanno tanti elementi quanti sono i termini: infatti le proposizioni di questi sono principi della dimostrazione. E come alcuni principi sono anapodittici — che «*questo* è *questa cosa qui*» e che «*questo* appartiene a *questa cosa qui*» —, così anche che «*questo* non è *questa cosa qui*» e che «*questo* non appartiene a *questa cosa qui*»; per cui alcuni principi saranno che *qualcosa è*, altri che *qualcosa non è*.

Quando si debba dimostrare, bisogna assumere ciò che si predica come ⟨determinazione⟩ prima di B. Sia C, e similmente ⟨la determinazione prima⟩ di questo ⟨sia⟩ D. E procedendo sempre così, nel dimostrare non si assume mai una proposizione né un attributo[126] esternamente ad A, ma il medio s'infittisce sempre, fino a che si producano ⟨termini⟩ indivisibili ed un solo ⟨termine⟩. Ed è uno solo quando si produca come immediato, ed una sola proposizione in senso assoluto è quella immediata. E come negli altri casi il principio è una cosa semplice, però questa non è la medesima in tutti i campi, ma nel peso è la mina, nella melodia il semitono, ed in un campo è una cosa, in un altro un'altra cosa, così nel sillogismo l'unità è una proposizione immediata, nella dimostrazione e nella scienza l'intelletto.

Dunque, nei sillogismi capaci di dimostrare ciò che appartiene nulla cade al di fuori[127]; ed in quelli privativi, qui nulla di ciò che deve appartenere cade al di fuori: per esempio, se A non ⟨appartiene⟩ a B mediante C (se infatti ad ogni B ⟨appartiene⟩ C, A non ⟨appartiene⟩ a nessun C[128]); a sua volta, se

126. Traduco con «attributo» il termine greco ὑπάρχον, che propriamente significa «una cosa che appartiene».

127. L'espressione è brachilogica e significa che il termine medio cade tra l'estensione del predicato e quella del soggetto della conclusione.

128. Sillogismo in *Celarent*.

occorra che A non appartenga a nessun C, bisogna assumere un medio di A e C[129], e si procederà sempre così.

Ma se occorra dimostrare che D non appartiene a E per il fatto che C appartiene ad ogni D, ma non ⟨appartiene⟩ a nessun E[130], ⟨il medio⟩ non cadrà mai al di fuori di E; e questo è il ⟨termine⟩ a cui ⟨D non⟩ deve appartenere.

Nel caso del terzo modo[131] ⟨il medio⟩ non andrà mai al di fuori né del ⟨termine⟩ da cui si deve operare la privazione[132] né da quello che deve operare la privazione[133].

I, 24

⟨*La superiorità della dimostrazione universale*⟩

Essendo la dimostrazione per un verso universale, per un altro particolare e per un verso predicativa, per un altro privativa, sorge la questione quale sia migliore; così come ⟨sorge⟩ anche intorno alla dimostrazione che si dice che dimostra ⟨senz'altro aggiungere⟩ e a quella che riduce all'impossibile. E innanzitutto indagheremo intorno a quella universale e a quella particolare; e dopo aver reso chiaro questo ⟨punto⟩ parleremo anche di quella che si dice che dimostra ⟨senz'altro aggiungere⟩ e di quella che ⟨riduce⟩ all'impossibile.

Ora, ad alcuni che esaminano in questo modo potrebbe forse sembrare che sia migliore quella particolare. Se infatti la dimostrazione secondo la quale conosciamo maggiormente è una dimostrazione migliore (questa è infatti l'eccellenza della dimostrazione), e conosciamo maggiormente ciascuna cosa quando la sappiamo per sé che quando ⟨la sappiamo⟩ per altro (per esempio, ⟨conosciamo maggiormente⟩ il musico Corisco quando ⟨sappiamo⟩ che Corisco è musico che quando ⟨sappiamo⟩ che un uomo è musico; e similmente è anche negli

129. Nuovo sillogismo in *Celarent*.
130. Espungo, conformemente all'edizione del Ross, «o non ⟨appartiene⟩ ad ogni ⟨E⟩». Il sillogismo è in *Camestres*.
131. Ossia: della terza figura.
132. Ossia: il soggetto della conclusione (negativa).
133. Ossia: il predicato della conclusione (negativa).

altri casi); e ⟨se⟩ la ⟨dimostrazione⟩ universale dimostra che è capitata un'altra cosa, non quella data cosa (per esempio, non che il ⟨triangolo⟩ isoscele è isoscele, ma che è triangolo), mentre la ⟨dimostrazione⟩ particolare che è quella data cosa: ebbene, se è migliore la ⟨dimostrazione⟩ per sé e quella particolare è maggiormente di questa natura di quella universale, la dimostrazione particolare sarà anche migliore.

Inoltre, se l'universale non è qualcosa a parte degli individui, e la dimostrazione ingenera l'opinione che esiste quel qualcosa secondo cui dimostra e che negli enti sussiste quella certa natura (per esempio, ⟨quella⟩ del triangolo a parte dei ⟨triangoli⟩ individuali, e ⟨quella⟩ della figura a parte delle ⟨figure⟩ individuali, e ⟨quella⟩ del numero a parte dei numeri individuali), e la ⟨dimostrazione⟩ concernente l'essere è migliore di quella concernente il non essere e quella per la quale non ci si ingannerà di quella per la quale ⟨ci si ingannerà⟩, e quella universale è di questo genere (infatti procedendo ⟨secondo essa⟩ si dimostra come riguardo all'analogia[134]: per esempio, che analogo sarà ciò che è di natura tale che non è né linea né numero né solido né superficie, ma qualcosa a parte di queste): ebbene, se la ⟨dimostrazione⟩ universale è maggiormente di questo genere, verte cioè intorno all'essere meno di quella particolare e ingenera un'opinione falsa, la ⟨dimostrazione⟩ universale sarà peggiore di quella particolare.

Ma, in primo luogo, non è forse che il ⟨primo⟩ argomento non è affatto diverso nel caso dell'universale più che in quello del particolare? Se infatti l'avere ⟨gli angoli uguali⟩ a due retti appartiene non in quanto isoscele, bensì in quanto triangolo, chi sa che è isoscele sa di meno, in quanto tale, di chi sa che è triangolo. In senso complessivo, se, non sussistendo ⟨qualcosa⟩ come triangolo, lo si dimostra poi ⟨come triangolo⟩, non si può avere dimostrazione; se invece esiste, chi conosce il sussistere di ciascuna cosa in quanto ciascuna cosa, la conosce di più. Ora, se «triangolo» esiste in più cose e la definizione è la medesima, e «triangolo» non ⟨si dice⟩ secondo omonimia, e ad ogni triangolo appartiene l'⟨avere⟩ due ⟨angoli uguali a

134. In proposito cfr. *ante*, 5, 74 a 17 sgg.

due retti⟩, non il triangolo in quanto isoscele, ma l'isoscele in quanto triangolo avrà gli angoli di questo tipo. Per cui chi sa in modo universale, in quanto ⟨sa che la cosa⟩ sussiste, sa maggiormente di chi ⟨sa⟩ in modo particolare. Pertanto la ⟨dimostrazione⟩ universale è migliore di quella particolare.

Inoltre, se l'universale fosse una nozione unitaria e non un'omonimia[135], non sarebbe affatto minormente proprio di alcune cose particolari, ma lo sarebbe in misura maggiore: per quanto in quelli[136] esiste ciò che è incorruttibile, invece le cose particolari sono maggiormente corruttibili.

Inoltre, non vi è nessuna necessità di assumere che questo[137] è un alcunché a parte di queste cose[138] perché manifesta un'unica cosa: per nulla di più che in tutte le altre cose che non significano un alcunché, ma o qualità, o relazione, o agire. Pertanto, se ⟨lo si suppone⟩, non è la dimostrazione ad esserne la causa, ma chi ascolta.

Inoltre, se la dimostrazione è un sillogismo capace di mostrare la causa e il perché, l'universale è maggiormente causa (infatti ciò a cui qualcosa appartiene per sé, è in sé causa per quel qualcosa; pertanto l'universale è causa). Di conseguenza anche la ⟨dimostrazione⟩ universale è migliore: infatti è maggiormente ⟨dimostrazione⟩ della causa e del perché.

Inoltre, ricerchiamo il perché fino al momento in cui — e allora crediamo di saperlo — *questo* sia o diveniente o esistente, non perché ⟨sia o diveniente o esistente⟩ qualche altra cosa: in effetti ciò che è ultimo così, è già un fine e un limite. Per esempio, «in vista di che è giunto? — Per prendere del denaro, e ciò per restituire quello che doveva, e ciò per non essere ingiusto»; e, procedendo così, quando ⟨qualcosa⟩ non è più a motivo di un'altra cosa né in vista di un'altra cosa, diciamo che è giunto ed è e diviene per questo ⟨motivo, assunto⟩ come fine, ed è allora che ⟨diciamo⟩ di sapere al più alto grado perché è giunto.

Ora, se la situazione è simile nel caso di tutte le cause e di

135. Sulla nozione di universale cfr. *ante*, 4, 73 b 26 sgg.
136. Ossia: negli universali.
137. Ossia: l'universale.
138. Ossia: gli individui, o le cose individuali.

tutti i perché, ed in quello di tutte le cose che sono cause così come un «ciò in vista di cui» è in questo modo che sappiamo nel grado più alto, anche negli altri casi, pertanto, sappiamo al grado più alto nel momento in cui *questo* non sussista più perché sussiste un'altra cosa. Dunque, quando conosciamo che gli ⟨angoli⟩ esterni sono uguali a quattro ⟨retti⟩ perché ⟨formano⟩ un ⟨triangolo⟩ isoscele, resta ancora perché il 86 a
⟨triangolo⟩ isoscele è ⟨così⟩: perché è un triangolo, e questo perché è una figura rettilinea. E se è questo non più perché è un'altra cosa, allora lo sappiamo al livello più alto. E allora ⟨sappiamo⟩ universalmente. Pertanto la ⟨dimostrazione⟩ universale è semplice.

Inoltre ⟨la dimostrazione⟩, quanto maggiormente sia particolare, cade in ciò che è infinito, mentre quella universale ⟨va⟩ verso il semplice e il limite. Ma, in quanto infinite, ⟨le cose particolari⟩ non sono oggetto di scienza; invece, in quanto sono limitate, sono oggetto di scienza. Pertanto, in quanto universali, sono oggetto di scienza in misura maggiore che in quanto particolari. Pertanto le cose universali sono maggiormente dimostrabili. Ma si ha dimostrazione in misura maggiore delle cose che sono maggiormente dimostrabili: ché le cose relative a qualcosa sono maggiormente simultanee. Pertanto la ⟨dimostrazione⟩ universale è migliore, se davvero è anche dimostrazione in misura maggiore.

Inoltre, ⟨la dimostrazione⟩ secondo la quale si sa questa e un'altra cosa è preferibile a quella secondo la quale si sa questa cosa soltanto; ma chi possiede la ⟨dimostrazione⟩ universale sa anche il particolare, mentre chi sa il particolare[139] non sa anche la ⟨dimostrazione⟩ universale. Di conseguenza anche in questo modo sarà preferibile.

Inoltre, pure per questo: infatti il dimostrare in modo più universale consiste nel dimostrare attraverso un medio che è più vicino al principio. Ma il più vicino è ciò che è immediato; e questo è principio. Se dunque la dimostrazione che procede dal principio è più esatta di quella che non procede dal prin-

139. Il testo anche in questo punto è estremamente brachilogico e dice semplicemente «questo secondo (οὗτος)».

cipio, quella che procede in misura maggiore dal principio lo è di quella che vi procede in misura minore. Ma è di questo genere quella maggiormente universale. Pertanto quella universale sarà migliore. Per esempio, se si doveva dimostrare A di D, ⟨essendo⟩ medi i ⟨termini⟩ in luogo di cui vi sono B C: ebbene, B è più in alto, per cui la dimostrazione attraverso questo è maggiormente universale.

Ma alcuni degli argomenti esposti sono discorsivi. Ed è massimamente chiaro che la ⟨dimostrazione⟩ universale è più importante, poiché, ponendo la prima delle proposizioni, sappiamo in qualche modo anche l'ultima e la possediamo in potenza: per esempio, se si conosce che ogni triangolo ⟨ha gli angoli uguali⟩ a due retti, si conosce in qualche modo pure che quello isoscele ⟨ha gli angoli uguali⟩ a due retti, in potenza, anche se non si sa che quello isoscele è un triangolo[140]; invece chi possiede questa proposizione non lo sa in nessun modo, né in potenza né in atto. E la ⟨dimostrazione⟩ universale è intelligibile[141], mentre quella particolare conclude nella sensazione.

I, 25

⟨La superiorità della dimostrazione affermativa⟩

Circa, dunque, il fatto che la ⟨dimostrazione⟩ universale è migliore di quella particolare, restino da noi dette tutte queste cose; che quella dimostrativa[142] lo sia della privativa, è chiaro da quanto segue. In effetti, essendo identiche le altre cose, sia questa la dimostrazione migliore, quella che procede da un numero minore di postulati o di ipotesi o di proposizioni; se infatti ⟨tutte le proposizioni⟩ sono note in pari misura, è attraverso queste ⟨ultime⟩[143] che si darà il conoscere più velocemente; ed esso è preferibile. L'argomento della proposi-

140. Cfr. *ante*, 1, 71 a 24 sgg.

141. Cfr. *Anal. Post.*, II, 19, 100 b 12.

142. Ossia: dimostrazione che è tale «senz'altro aggiungere» (ἁπλῶς), vale a dire la dimostrazione affermativa.

143. Ossia: le proposizioni con il numero minore di presupposti.

zione[144] che è migliore ⟨la dimostrazione⟩ che procede da un numero minore di cose, è, in modo generale, questo: se infatti si dia parimenti[145] l'esser noto dei medi, e quelli anteriori sono più noti, si abbia, da un lato, la dimostrazione mediante i medi B C D che A appartiene ad E e, dall'altro, quella mediante Z H che A ⟨appartiene⟩ ad E. Pertanto la ⟨dimostrazione⟩ che A appartiene a D si comporta in modo simile a ⟨quella che⟩ A ⟨appartiene⟩ ad E. Ma la ⟨dimostrazione⟩ che A ⟨appartiene⟩ a D è anteriore e più nota di ⟨quella⟩ che A ⟨appartiene⟩ ad E: infatti è mediante questo che si dimostra anche quello, ed è più certo ciò mediante cui ⟨si dimostra⟩. Pertanto la dimostrazione mediante un numero minore di ⟨medi⟩ è migliore, essendo identiche le altre cose. Ora, entrambe[146] si dimostrano mediante tre termini e due proposizioni, ma l'una assume che qualcosa è, l'altra sia che qualcosa è che qualcosa non è. Pertanto procede attraverso più cose, per cui è peggiore.

Inoltre, poiché si è dimostrato che, se entrambe le proposizioni sono privative, è impossibile che si verifichi un sillogismo, ma occorre che l'una sia di questo tipo, l'altra che ⟨enunci⟩ «che appartiene», oltre a ciò si deve assumere questo: in effetti, accrescendosi la dimostrazione, è necessario che le ⟨proposizioni⟩ predicative siano più ⟨di una⟩, mentre quelle privative è impossibile che siano più di una in tutto quanto il sillogismo[147]. Sia, infatti, A non appartenente a nessuna di tutte quelle cose nelle quali si dà B, e B appartenente ad ogni C. Ebbene, se occorra accrescere ancora entrambe le proposizioni, bisogna inserire un medio. Di A B sia D, di B C sia E.

144. Il significato assunto qui da πρότασις è quello di proposizione in senso lato e non già quello di premessa del sillogismo (come intende invece il Sanmartín): in tal caso, infatti, si avrebbe che quella che è la migliore, è la «premessa» costituita dal numero minore di elementi (come per l'appunto interpreta il Sanmartín); ma l'esplicito riferirsi di Aristotele, nelle righe immediatamente successive, ai termini medi esclude questa ipotesi esegetica e indica invece che ad essere in causa è la «dimostrazione» sillogistica. Donde πρότασις non può che avere il significato generico di «proposizione che si intende dimostrare».

145. Ossia: in entrambi i casi considerati dal problema, quello cioè della dimostrazione derivante da un numero minore di proposizioni e quello della dimostrazione che deriva da un numero di proposizioni maggiore.

146. Ossia: la dimostrazione affermativa e quella negativa.

147. Ossia: nel sillogismo principale e nei due prosillogismi.

Ora, è evidente che E è predicativo ⟨di B e C⟩, mentre D è predicativo di B, ma è posto come privativo rispetto ad A. In effetti, occorre che D si dia di ogni B, mentre A non appartenga a nessuno dei D. Quindi si verifica una sola proposizione privativa, la A D. Il medesimo modo si ha anche nel caso degli altri sillogismi. Ché sempre il medio dei termini predicativi è predicativo rispetto ad entrambi ⟨gli estremi⟩; invece ⟨il medio⟩ della privativa è necessario che sia privativo rispetto ad uno dei due ⟨estremi⟩, per cui quest'unica si verifica come una proposizione di detto tipo, mentre le altre sono predicative. Ora, se è più noto e più certo ciò mediante cui si dimostra, e la ⟨proposizione⟩ privativa si dimostra mediante la predicativa, mentre questa non si dimostra mediante quella, ⟨la dimostrazione affermativa⟩, essendo anteriore, più nota e più sicura, sarà anche migliore.

Inoltre, se principio del sillogismo è la proposizione universale immediata, e la proposizione universale è affermativa nella ⟨prova⟩ dimostrativa[148], negativa in quella privativa, e la ⟨proposizione⟩ affermativa è anteriore e più nota di quella negativa (ché la negazione è nota mediante l'affermazione, e l'affermazione è anteriore, per cui lo anche l'essere del non essere), ne consegue che il principio della ⟨prova⟩ dimostrativa è migliore di quello della ⟨dimostrazione⟩ privativa. Ma la ⟨dimostrazione⟩ che si serve di principi migliori, è migliore.

Inoltre, ⟨la dimostrazione affermativa⟩ è più simile ai principi: infatti, senza quella che dimostra ⟨senz'altro aggiungere⟩ non è possibile la ⟨dimostrazione⟩ privativa.

I, 26

⟨La superiorità della dimostrazione diretta rispetto a quella per riduzione all'assurdo⟩

87 a Poiché la ⟨dimostrazione⟩ predicativa è migliore di quella privativa, è chiaro che lo è anche di quella che riduce all'impossibile. Ma si deve conoscere qual è la differenza tra

148. Ossia: nella dimostrazione affermativa.

esse. Ebbene, sia A non appartenente a nessun B, mentre B sia ⟨appartenente⟩ ad ogni C; pertanto è necessario che A non appartenga a nessun C. Essendo dunque state così assunte ⟨le proposizioni⟩, la dimostrazione privativa che A non appartiene a C sarà dimostrativa ⟨senz'altro aggiungere⟩. Invece quella ⟨per riduzione⟩ all'assurdo si comporta nel modo seguente: se si debba dimostrare che A non appartiene a B, bisogna assumere che vi appartiene, e che B ⟨appartiene⟩ a C, per cui avviene che A appartiene a C. Questo sia noto, e sia oggetto d'accordo che è impossibile. Pertanto non è possibile che A appartenga a B. Dunque, se si conviene che B appartiene a C, è impossibile che A appartenga a B.

I termini, quindi, si ordinano in modo simile, ma vi è differenza per ciò che riguarda quale proposizione privativa sia più nota: se ⟨sia più noto⟩ che A non appartiene a B o che A ⟨non appartiene⟩ a C. Quando dunque sia più nota la conclusione «che non è», si verifica la dimostrazione ⟨per riduzione⟩ all'assurdo; quando invece lo sia la ⟨proposizione «che è»⟩ all'interno del sillogismo, si ha quella dimostrativa ⟨senz'altro aggiungere⟩. Ma per natura quella che A ⟨non appartiene⟩ a B è anteriore a quella che A ⟨non appartiene⟩ a C. Infatti le cose da cui procede la conclusione sono anteriori alla conclusione: «A non appartiene a C» è la conclusione, «A ⟨non appartiene⟩ a B» è ciò da cui procede la conclusione. Ché, se avviene che qualcosa sia tolto, questa non è ⟨propriamente⟩ una «conclusione», e quelle non sono ⟨propriamente⟩ le «cose da cui ⟨la conclusione⟩ procede», ma ciò da cui procede il sillogismo è ciò che si comporti così da stare o come un tutto rispetto a una parte, o come una parte rispetto a un tutto, mentre le proposizioni A C e B C non si rapportano in questo modo tra loro. Se dunque la ⟨dimostrazione⟩ che procede da ⟨proposizioni⟩ più note e anteriori è più forte, ed entrambe sono convincenti a partire dal non esserci qualcosa, ma l'una a partire da una cosa anteriore, l'altra da una posteriore, la dimostrazione privativa sarà migliore, in senso assoluto, di quella che riduce all'impos-

sibile; per cui anche quella migliore di questa[149], vale a dire la ⟨dimostrazione⟩ predicativa, è chiaro che è migliore di quella che riduce all'impossibile.

I, 27

⟨*Le condizioni di superiorità di una scienza*⟩

Una scienza è più esatta di una scienza ed anteriore: quella che, essa stessa, sia del «che» e del «perché»; ma non del «che» separatamente da quella del «perché», e quella che non studia il sostrato di quella che studia il sostrato: per esempio, l'aritmetica dell'armonica; e quella che procede da un numero minore di cose di quella che procede da un'aggiunta: per esempio, l'aritmetica della geometria. Dico «a partire da un'aggiunta», per esempio, l'unità come entità senza posizione, mentre il punto è un'entità dotata di posizione[150]; ⟨dico⟩ che quest'⟨ultima⟩ è a partire da un'aggiunta.

I, 28

⟨*L'unità e la diversità delle scienze*⟩

È una la scienza di un solo genere: di tutte le cose che constano dei primi ⟨principi di esso⟩ e che ⟨ne⟩ sono parti, o affezioni per sé di queste. Invece una scienza è diversa da un'altra ⟨quando⟩ tutti i suoi principi né procedono dalle stes-
87 b se cose, né gli uni dagli altri. Se ne ha un segno quando si sia pervenuti alle ⟨proposizioni⟩ anapodittiche: infatti esse devono essere nello stesso genere di quelle dimostrate. Si ha un segno anche di questo, quando ciò che è dimostrato mediante esse sia nel medesimo genere, cioè sia omogeneo.

149. Ossia: della dimostrazione privativa, o negativa.
150. Cfr. anche *infra*, 32, 88 a 33.

I, 29

⟨*La pluralità delle dimostrazioni*⟩

È possibile che della medesima cosa vi siano più dimostrazioni non soltanto se si assume un medio non continuo dalla stessa serie[151]: per esempio, tra A B, ⟨i medi⟩ C, D e Z, ma anche da una ⟨serie⟩ diversa. Per esempio, sia A «mutare», ciò in luogo di cui vi è D «essere in movimento», B «provare piacere» e, a sua volta, H «essere in quiete». Dunque è vero predicare sia D di B sia A di D: infatti chi prova piacere è in movimento e ciò che è in movimento muta. A sua volta è vero predicare A di H e H di B: infatti chiunque prova piacere è in quiete[152] e chi è in quiete muta[153]. Di conseguenza il sillogismo procede attraverso medi diversi[154] e non derivanti dalla stessa serie. Però non in modo che nessuno dei due medi non si dica di nessuno dei due: infatti è necessario che entrambi appartengano ad una medesima cosa[155].

⟨Si deve⟩ indagare anche mediante le altre figure in quanti modi è possibile che si verifichi un sillogismo della medesima cosa.

I, 30

⟨*Ciò che è dovuto alla sorte non è oggetto di scienza né di dimostrazione*⟩

Di ciò che è dovuto alla sorte[156] non è possibile scienza mediante dimostrazione. Infatti ciò che è dovuto alla sorte non si dà né come necessario né come per lo più, ma è ciò che si verifica a parte di queste ⟨determinazioni⟩. Ma la dimostra-

151. I medi appartengono alla stessa serie se cadono nella medesima categoria e sono subordinati l'uno all'altro (cfr. PHILOP., 304,23). Tra essi vi è continuità se l'uno è causa immediata dell'appartenenza dell'altro. Sulla nozione di «serie» (συστοιχία) cfr. *Anal. Post.*, I, 15, 79 b 6.

152. Nel senso che acquieta il desiderio.

153. Nel senso che passa dal movimento alla quiete.

154. Ossia D e H.

155. Ossia B. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 20, 39 a 14-19; 34, 48 a 21.

156. Sul concetto di «sorte» (τύχη), nella sua distinzione dal «caso» (τὸ αὐτόματον), cfr. *Phys.*, II, 4-6 e in particolare 197 a 36 - b 13.

zione è di una di queste due ⟨determinazioni⟩: infatti ogni sillogismo procede o mediante proposizioni necessarie o mediante proposizioni che si danno come per lo più, e se le proposizioni sono necessarie anche la conclusione è necessaria, se si danno come per lo più anche la conclusione è di questa natura. Di conseguenza, se ciò che è dovuto alla sorte non è né come per lo più né necessario, non vi può essere dimostrazione di esso.

I, 31

⟨*L'impossibilità di conoscere scientificamente mediante la sensazione*⟩

Neppure mediante la sensazione è possibile conoscere scientificamente. Infatti, anche se la sensazione è di una cosa di una certa qualità e non di un certo questo, è però necessario, in verità, percepire un certo questo e in un qualche luogo e in un qualche momento. Ciò che è universale ed in tutti i casi, è impossibile sentire: infatti non è un *questo*, né è *in un qualche momento*: ché non sarebbe universale. Infatti diciamo «universale» ciò che è sempre e dovunque. Poiché dunque le dimostrazioni sono universali, e non è possibile sentire queste cose, è evidente che non è neppure possibile conoscere scientificamente mediante sensazione, ma è chiaro che, anche se si potesse sentire che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, ne cercheremmo la dimostrazione e non ne avremmo una conoscenza scientifica, come sostengono certuni[157]: infatti si sente, di necessità, cosa per cosa[158], mentre la scienza consiste nel conoscere l'universale. Perciò anche se, stando sulla luna, vedessimo che la terra si frappone, non sapremmo la causa
88 a dell'eclisse. Infatti percepiremmo «che» in un certo momento vi è un'eclisse, ma non «perché», assolutamente: ché, come si diceva, non vi è sensazione dell'universale. Tuttavia dal vedere spesse volte quest'accadimento, avendo captato l'universale, possiamo avere dimostrazione: infatti è da più casi

157. Forse Protagora (cfr. *Metaph.*, III, 2, 997 b 35).
158. Ossia: l'individuale.

individuali che è chiaro l'universale. ⟨E l'universale è degno di pregio, poiché manifesta la causa; di conseguenza nell'ambito delle cose di questo genere, tutte quelle la cui causa è altra ⟨da loro stesse⟩, la ⟨conoscenza⟩ universale è più degna di pregio delle sensazioni e delle intuizioni; invece per ciò che concerne le cose prime vi è un altro discorso[159].

È dunque evidente che è impossibile conoscere scientificamente col percepire qualcuna delle cose dimostrabili, a meno che per «percepire» non si intenda questo: l'avere scienza mediante dimostrazione.

Tuttavia vi sono talune ⟨questioni⟩, tra i problemi, che si riducono ad un difetto di sensazione[160]. Ché alcune cose, se le vediamo non le ricerchiamo, non come se le sapessimo per il fatto di vederle, ma come se dal vederle possedessimo l'universale. Per esempio, se avessimo visto il cristallo forato e la luce che vi passa attraverso, sarebbe chiaro anche perché traspare[161]: col vedere ⟨questo fenomeno⟩ separatamente nel caso di ogni ⟨cristallo⟩ comprenderemmo al tempo stesso che è così in tutti i casi.

I, 32

⟨*La diversità dei principi*⟩

Che sia impossibile che gli stessi principi siano propri di tutti i sillogismi, in primo luogo si vede per via discorsiva. Infatti, alcuni tra i sillogismi sono veri, altri falsi. In effetti, anche se è possibile provare sillogisticamente una verità da ⟨premesse⟩ false, questo però si verifica una sola volta: per esempio, se è vero ⟨predicare⟩ A di C e il medio B è falso; né infatti A appartiene a B, né B a C. Ma se si assumano i medi di queste proposizioni, ⟨esse⟩ saranno false, per via del fatto che ogni conclusione falsa deriva da ⟨proposizioni⟩ false,

159. Cfr. *infra*, II, 19, 100 b 12.
160. Ciò che segue è una spiegazione del precedente cap. 18, dove si affermava che la perdita di un senso comporterebbe la perdita di una scienza.
161. Καίει, come segnala PHILOP., 311, 16 (cfr. anche TRICOT, p. 149, nota 1), equivale qui a φαίνει.

mentre le ⟨conclusioni⟩ vere derivano da ⟨proposizioni⟩ vere, e le ⟨proposizioni⟩ vere e quelle false sono diverse.

Inoltre le ⟨conclusioni⟩ false neppure derivano da ⟨proposizioni⟩ identiche tra loro: infatti vi sono cose false sia contrarie tra loro, sia impossibili ad essere simultaneamente: per esempio, l'essere la giustizia ingiustizia o viltà, o l'uomo un cavallo o un bue, o l'uguale maggiore o minore.

Ma muovendo da ciò che abbiamo posto, le cose stanno nel modo seguente: infatti non vi sono gli stessi principi neppure di tutte le ⟨conclusioni⟩ vere. Ché di molte ⟨di esse⟩ i principi sono diversi per il genere, e neppure si adattano: per esempio, le unità non si adattano ai punti: infatti le prime non hanno una posizione, mentre i secondi l'hanno[162]. Ma in realtà sarebbe necessario che si adattino, o in funzione di medi, o verso l'alto, o verso il basso, oppure che gli uni siano all'interno dei termini e gli altri ne siano fuori.

Ma tra i principi comuni non è neppure possibile che ne esistano alcuni dai quali saranno dimostrate tutte le
88 b ⟨conclusioni⟩; dico ⟨principi⟩ comuni, per esempio, «ogni cosa, affermare o negare». Infatti i generi delle cose che esistono sono diversi, ed alcune appartengono soltanto alle quantità, altre alle qualità: ⟨predicazioni⟩ con le quali si dimostra mediante i ⟨principi⟩ comuni.

Inoltre, i principi non sono molto meno numerosi delle conclusioni: infatti sono principi le proposizioni, e le proposizioni hanno luogo o quando un termine viene aggiunto, o quanto viene interposto.

Inoltre, le conclusioni sono infinite, mentre i termini sono limitati.

Inoltre, alcuni principi sono di necessità, altri contingenti.

Se dunque si indaga in questo modo è impossibile che i medesimi ⟨principi⟩ siano limitati, essendo le conclusioni infinite. E se qualcuno dicesse diversamente, per esempio che questi sono propri delle geometria, questi dei discorsi, questi della medicina, che cos'altro sarebbe ciò che si è detto se non che vi sono principi propri delle scienze? E il dire che sono gli

162. Cfr. anche *ante*, 27, 87 a 36.

stessi perché sono identici a se stessi, è ridicolo: ché in questo modo tutte le cose diventano identiche. Ma neppure nel ⟨dire⟩ che qualunque ⟨conclusione⟩ si dimostra a partire da tutti ⟨i principi⟩, ⟨neppure⟩ in questo consiste il ricercare che vi sono gli stessi principi di tutte ⟨le scienze⟩: ché è troppo semplicistico. Infatti, né questo si verifica nelle discipline evidenti[163], né è possibile nell'analisi: ché le proposizioni immediate sono principi, e una conclusione diversa si forma aggiungendosi una proposizione immediata. E se qualcuno dicesse che sono principi queste prime proposizioni immediate, ⟨bisognerebbe osservare che⟩ ve n'è una in ogni genere.

Se però non ⟨si afferma⟩ né che si deve dimostrare ogni ⟨conclusione⟩ a partire da tutti ⟨i principi⟩, né che ⟨i principi⟩ sono così diversi che di ogni scienza ve ne sono di diversi, resta ⟨da esaminare⟩ se i principi di tutte le ⟨conclusioni⟩ sono congeneri, ma da questi derivano queste ⟨conclusioni⟩ e da questi altri queste altre. Ma è evidente che anche questo non può capitare: infatti si è mostrato[164] che quelli delle ⟨conclusioni⟩ differenti per il genere sono principi differenti per il genere. Ché i principi sono duplici: quelli a partire dai quali ⟨si dimostra⟩ e quelli intorno a ciò che ⟨si dimostra⟩. Quelli a partire dai quali ⟨si dimostra⟩ sono comuni, mentre quelli intorno a ciò che ⟨si dimostra⟩ sono propri: per esempio, il numero e la grandezza.

I, 33

⟨*La scienza e l'opinione*⟩

Ciò che è oggetto di scienza e la scienza differiscono da ciò che è oggetto d'opinione e dall'opinione, giacché la scienza è universale e si costituisce mediante ⟨proposizioni⟩ necessarie, e ciò che è necessario non può capitare che sia diversamente. Invece vi sono alcune cose vere e ⟨realmente⟩ esistenti, ma che può capitare che siano anche in modo diverso. È chiaro

163. Ossia le matematiche.
164. Cfr. *supra*, 7, 75 a 39 sgg.

dunque che intorno a queste non vi è scienza: infatti le cose che possono essere diversamente sarebbero cose impossibili ad essere diversamente. Ma neppure vi è intellezione[165] (dico infatti che l'intellezione è principio della scienza), né scienza anapodittica[166]; e ciò costituisce l'apprensione della proposizione immediata. Invece l'intellezione, la scienza, l'opinione e ciò che vien detto mediante queste è possibile che siano veri; per cui resta che l'opinione verte intorno a ciò che è sì vero o falso, ma che può capitare che sia anche diversamente. E questo costituisce l'apprensione di una proposizione immediata e non necessaria. E in questo modo si è in accordo con quel che appare: infatti l'opinione è cosa insicura, e tale è la natura ⟨di ciò che è oggetto d'opinione⟩. Inoltre, nessuno ritiene di opinare quando ritenga che è impossibile che ⟨la cosa⟩ sia in modo diverso, ma di conoscere scientificamente; ma quando ⟨ritenga⟩ che ⟨la cosa⟩ è, ma che tuttavia nulla impedisce che sia anche in modo diverso, è allora che ⟨ritiene⟩ di opinare, nella supposizione che di ciò che è di questo tipo si ha opinione, mentre di ciò che è necessario si ha scienza.

Come dunque è possibile opinare e conoscere scientificamente la stessa cosa, e perché l'opinione non sarà scienza, se si porrà che può capitare di opinare tutto ciò che si sa? Infatti chi sa e chi opina terranno dietro attraverso i ⟨medesimi termini⟩ medi, finché siano giunti alle ⟨proposizioni⟩ immediate; per cui, se davvero quello sa, anche chi opina sa. In effetti, come è possibile opinare il «che», ⟨è possibile opinare⟩ anche il «perché»: e questo costituisce il medio.

Non è forse che, se le cose che non può capitare che siano diversamente vengono apprese così come le definizioni, per il cui mezzo procedono le dimostrazioni, non si opinerà, ma si conoscerà scientificamente; se invece ⟨si apprende⟩ che sono, sì, vere, ma che tuttavia esse non appartengono ai soggetti secondo l'essenza e secondo la specie, si opinerà e non si conoscerà scientificamente in modo vero, tanto il «che» quanto

165. L'intellezione (νοῦς) ha per oggetto le premesse prime e necessarie da cui procedono le dimostrazioni (cfr. *infra*, II, 19).

166. Ossia: l'apprensione delle premesse immediate.

il «perché», se si opini attraverso ⟨proposizioni⟩ immediate; se invece non ⟨si opini⟩ attraverso ⟨proposizioni⟩ immediate, si opinerà soltanto il «che»?

Della medesima cosa non si hanno affatto opinione e scienza, ma, come della stessa cosa si ha in un certo modo ⟨opinione⟩ sia falsa che vera, così della stessa cosa si hanno sia opinione che scienza. Infatti, che della stessa cosa vi sia opinione e vera e falsa, come affermano alcuni[167], comporta di accettare, tra le altre assurdità, anche che non si opini ciò che si opina falsamente; e poiché «lo stesso» si dice in più sensi, è possibile che possa capitare ed è possibile che non possa. In effetti, l'opinare veritativamente che la diagonale è incommensurabile, è assurdo; ma poiché la diagonale, intorno alla quale vertono le opinioni, è una *medesima cosa*, così ⟨entrambe le opinioni⟩ sono della *medesima cosa*, ma in ciascuna delle due la quiddità conforme al discorso definitorio non è la *medesima cosa*. In maniera simile si comportano anche la scienza e l'opinione della stessa cosa. La prima, infatti, è del vivente così che non può capitare che non sia vivente, la seconda invece così che può capitare: per esempio, se la prima ⟨dice⟩ che ⟨«vivente»⟩ è ciò che è proprio dell'uomo, la seconda ⟨dice⟩, sì, che è proprio dell'uomo, ma non che è ciò che è proprio dell'uomo. In effetti si tratta della *medesima cosa*, poiché si tratta dell'uomo, ma il «come» non è la *medesima cosa*.

È evidente da queste ⟨considerazioni⟩ che neppure può capitare di opinare e di conoscere scientificamente al tempo stesso la medesima cosa. Ché al tempo stesso si avrebbe convinzione del fatto che la medesima cosa è diversamente e non 89 b
è diversamente: il che non può capitare. Infatti può capitare che ciascuna delle due[168] si dia della medesima cosa in un individuo diverso, ma nello stesso individuo, in questo modo, neppure è possibile: si avrà infatti la convinzione, per esempio, che l'uomo è ciò che è vivente (in questo infatti consisteva il non poter capitare che sia non vivente) e che non è ciò che è vivente: ché questo sia il poter capitare.

167. Il riferimento è con ogni probabilità a Protagora (cfr. *Metaph.*, IV, 5).
168. Vale a dire, l'opinione e la scienza.

Quanto al resto, come si deve distinguere nel caso del pensiero discorsivo, dell'intellezione, della scienza, dell'arte, della saggezza e della sapienza, sono questioni maggiormente proprie, le une, della dottrina fisica, le altre della dottrina etica.

I, 34

⟨*La prontezza mentale*⟩

La prontezza mentale è una certa destrezza nel cogliere in un tempo incalcolabile il medio: per esempio, se qualcuno, avendo visto che la luna ha sempre splendore nella direzione del sole, ha intuito velocemente perché ⟨avviene⟩ questo, e cioè che ⟨avviene⟩ in virtù del fatto di ricevere splendore dal sole; oppure ha riconosciuto che uno dialoga con una persona ricca perché riceve un prestito di denaro; o perché sono amici: e cioè che sono nemici della medesima persona. Infatti, relativamente a tutti ⟨questi⟩ casi, avendo visto gli estremi si sono riconosciuti i medi, ⟨che sono⟩ le cause. «Essere splendente nella direzione del sole» ⟨sia⟩ ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, «ricevere splendore dal sole» B, «luna» C. Ora, B — «ricevere splendore dal sole» — appartiene alla luna — a C —; ma a B ⟨appartiene⟩ A, «esser splendente nella direzione di ciò da cui si riceve splendore»; di conseguenza anche a C ⟨appartiene⟩ A mediante B.

LIBRO SECONDO

II, 1

⟨*I differenti tipi di indagine*⟩

Gli argomenti che sono oggetto di ricerca, sono uguali di numero a quanti conosciamo. Cerchiamo quattro cose: il «che», il «perché», «se è», «che cos'è». Quando infatti, ponendo un solo numero ⟨di cose⟩, cerchiamo se «è questo o quest'altro»: per esempio, se il sole eclissa o no, cerchiamo il «che». Eccone un indizio: in effetti, quando abbiamo trovato che eclissa, smettiamo ⟨di cercare⟩; e se dal principio abbiamo visto «che» eclissa, non cerchiamo «se» ⟨lo fa⟩. Invece quando abbiamo visto il «che», cerchiamo il «perché»: per esempio, avendo visto che ⟨il sole⟩ eclissa e che la terra si muove, cerchiamo «perché» eclissa o «perché» si muove. Queste cose, dunque, cerchiamo così, alcune ⟨altre⟩ in modo diverso: per esempio, «se» è o non è un centauro o un dio; dico «se è o non è⟩» in senso assoluto, ma non se è bianco o non lo è. E, avendo conosciuto «che» è, cerchiamo «che cos'è»: che cos'è dunque, per esempio, un dio, o che cos'è un uomo.

II, 2

⟨*La ricerca del termine medio*⟩

Dunque, le cose che cerchiamo e quelle che, avendole trovate, sappiamo, sono queste e di questo numero.

Ma quando cerchiamo «che» o «se» è in senso assoluto, cerchiamo se vi è o non vi è un medio della cosa; quando invece, conoscendo o «che» o «se» è — sia ⟨«che» o «se» è⟩ in senso parziale, sia ⟨«che» o «se» è⟩ in senso assoluto —,
90 a cerchiamo ancora il *perché* o il *che cos'è*, allora cerchiamo quale è il medio. Intendo per «che è in senso parziale e in senso assoluto», in senso parziale: *forse che la luna eclissa o cresce*? In effetti cerchiamo se è una certa cosa o non è una certa cosa, in questioni di questo genere. In senso assoluto: *se è o no la luna o la notte*. Pertanto in tutte le ricerche avviene di cercare se vi è un medio o qual è il medio. Ché il medio è la causa, ed è questa che si cerca in tutte ⟨le indagini⟩. *Forse che eclissa? Forse che vi è qualche causa o no?* Dopo ciò, avendo conosciuto che ve n'è una, cerchiamo quale dunque è questa. In effetti, la causa dell'essere non *questa o quest'altra cosa*, ma la quiddità, in senso assoluto, oppure dell'⟨essere⟩ non in senso assoluto, ma qualcuna delle cose per sè o per accidente, è il medio. Per «in senso assoluto» intendo il soggetto: per esempio, la luna o la terra o il sole o il triangolo; invece per «qualcosa» ⟨intendo per esempio⟩ l'eclisse, la disuguaglianza, se è nel mezzo o no. Ché in tutte queste questioni è evidente che il «che cos'è» e il «perché è» sono una stessa cosa. *Che cos'è un'eclissi? Privazione della luce dalla luna ad opera del frapporsi della terra. Perché vi è un'eclissi,* o *perché eclissa la luna? A causa del venir meno della luce, frapponendosi la terra. Che cos'è un accordo musicale? Un rapporto di numeri nell'acuto e nel grave. In forza di che cosa l'acuto s'accorda col grave? In forza del fatto che l'acuto e il grave hanno un rapporto di numeri. Non è forse nei numeri il loro rapporto?* E, avendo assunto che lo è, *qual è, dunque, il rapporto?*

Che la ricerca sia del medio, manifestano tutte le cose di cui il medio è sensibile. Infatti cerchiamo quando non abbiamo percepito, per esempio, un'eclissi: se è o no. Ma se fossimo sulla luna, non cercheremmo né se si verifica, né perché, ma ⟨entrambe le cose⟩ sarebbero contemporaneamente chiare. Ché è dal percepire che per noi si originerebbe anche il sapere l'universale. Infatti la percezione ⟨sarebbe⟩ che ⟨la luna⟩ in un certo momento si frappone (ed infatti è chiaro

che in un certo momento eclissa); e da questo si originerebbe l'universale.

Dunque, come diciamo, il sapere *che cos'è* è la stessa cosa che ⟨sapere⟩ *perché è*, e questo o in senso assoluto e non qualcuno degli attributi[1], o ⟨qualcuno⟩ degli attributi: per esempio, che sono due ⟨angoli⟩ retti, o che è maggiore o minore.

II, 3

⟨*La definizione e la dimostrazione*⟩

Che dunque tutti gli argomenti che sono oggetto di ricerca consistano in una ricerca del medio, è chiaro; diciamo invece come si dimostra il *che cos'è*, e qual è il modo della risoluzione, e che cos'è la definizione, sviluppando in primo luogo le difficoltà a riguardo. E principio delle cose che verranno sia quello più proprio degli argomenti che possediamo. Infatti si potrebbe sollevare una difficoltà: sono forse la stessa cosa o secondo la stessa cosa sapere per definizione e per dimostrazione, o è impossibile? Ché la definizione sembra essere del *che cos'è*, ed ogni *che cos'è* è universale e predicativo; invece i sillogismi sono alcuni privativi, altri non universali: per esempio, quelli nella seconda figura sono tutti privativi, quelli nella terza non universali. Inoltre, neppure di tutti quelli predicativi nella prima figura vi è definizione: per esempio, che ogni triangolo ha ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti. La ragione di ciò è che il conoscere quel che è dimostrabile consiste nel possederne la dimostrazione; per cui, poiché la dimostrazione è propria di questo tipo di cose, è chiaro che di esse non può esserci anche definizione. Ché le si conoscerebbe anche in virtù della definizione, senza possederne la dimostrazione; infatti, nulla impedisce di possederla non nello stesso tempo.

Una convinzione è sufficiente anche a partire dall'induzione: ché, non avremmo mai conosciuto nessuna cosa definendola, né di quelle che appartengono per sé, né di quelle accidentali. Inoltre, se la definizione è conoscenza di un'es-

1. Letteralmente: «delle cose che appartengono».

senza, è evidente che le ⟨determinazioni⟩ di questo tipo[2] non sono essenze.

Che dunque non vi sia definizione di tutto ciò di cui vi è anche dimostrazione, è chiaro. E che, forse vi è dimostrazione di tutto ciò di cui vi è definizione, o no? Ora, in merito a ciò vi è una sola spiegazione, ed è la medesima ⟨di prima⟩. Infatti di una sola cosa, in quanto una, una sola è la scienza. Per cui, se il conoscere ciò che è dimostrabile consiste nel possederne la dimostrazione, avverrà qualcosa d'impossibile: infatti chi possiede la definizione senza la dimostrazione conoscerà ⟨ciò che è dimostrabile⟩.

Inoltre i principi delle dimostrazioni sono definizioni, delle quali prima si è dimostrato[3] che non vi saranno dimostrazioni — o i principi saranno dimostrabili e vi saranno principi dei principi, e questo ⟨processo⟩ andrà all'infinito, o le cose prime saranno definizioni anapodittiche.

Ma forse, se non in ogni caso definizione e dimostrazione sono della medesima cosa, però in qualche caso sono della medesima cosa? Infatti non vi è dimostrazione di ciò di cui vi è definizione. Ché la definizione è del *che cos'è* e dell'essenza, invece le dimostrazioni in tutta chiarezza presuppongono ed assumono il *che cos'è*: per esempio, quelle matematiche ⟨presuppongono ed assumono⟩ che cos'è l'unità e che cos'è il dispari, e similmente le altre.

Inoltre ogni dimostrazione dimostra qualcosa di qualcosa: per esempio, che è o non è; invece nella definizione[4] nessun'altra cosa si predica di un'altra cosa: per esempio, né «vivente» di «bipede» né questo di «vivente», né pertanto la figura della superficie. Ché la superficie non è una figura, né la figura una superficie.

Inoltre il dimostrare «che cos'è» e «che è» è diverso. Per-
91 a tanto la definizione mostra «che cos'è», invece la dimostra-

2. Ossia quelle del tipo menzionato col precedente rilievo sull'uguaglianza degli angoli interni di un triangolo a due angoli retti.

3. Cfr. *Anal. Poster.*, I, 3, 72 b 18-25; 22, 84 a 30-b 2.

4. Intesa qui come *definiens*: come tale non consiste in una predicazione (cfr. in proposito *Top.*, IV, 1, 121 a 13; 2, 122 b 20), quale invece è la definizione come insieme di *definiens* e *definiendum*.

zione «che questo è o non è di questo». E la dimostrazione di una cosa diversa è diversa, a meno che non sia come una parte dell'intera ⟨dimostrazione⟩. Intendo dire questo, che si è dimostrato che quello isoscele ⟨è equivalente a⟩ due ⟨angoli⟩ retti se si è dimostrato che lo è ogni triangolo: in effetti è una parte, e quest'ultimo un tutto. Ma le cose di cui è questione non si rapportano l'una all'altra in questo modo: il «che è» e il «che cos'è».

È evidente, pertanto, che né di tutto ciò di cui vi è definizione vi è dimostrazione, né di tutto ciò di cui vi è dimostrazione vi è definizione, né, in senso complessivo, in nessun caso può capitare di avere l'una e l'altra della medesima cosa. Per cui è chiaro che definizione e dimostrazione né possono essere la stessa cosa, né essere l'una ⟨inclusa⟩ nell'altra: ché anche i loro soggetti si comporterebbero in modo simile.

II, 4

⟨*L'indimostrabilità dell'essenza*⟩

Queste difficoltà siano dunque state svolte fino a qui; ma del *che cos'è* si danno sillogismo e dimostrazione o non si danno, come il discorso ora supponeva? Ché il sillogismo dimostra qualcosa di qualcosa attraverso il medio; invece il *che cos'è* è in realtà proprio[5], e si predica entro il *che cos'è*[6]. Ma è necessario che questi ⟨termini⟩ si convertano. Se infatti A è proprio di C, è chiaro che lo è anche di B, e questo di C; per cui tutti lo sono reciprocamente. Ma se A appartiene ad ogni

5. «Proprio», si badi, non significa qui un predicabile (cfr. *Top.*, I, 5), distinto perciò dalla definizione e dunque dall'essenza, ma è detto nella valenza, per così dire, più generica di «peculiare» della cosa.

6. Il primo *che cos'è* indica la definizione (designata con l'espressione che denota l'essenza perché, notoriamente, è questa ciò che dice la definizione), mentre il secondo l'insieme delle determinazioni che costituiscono l'essenza. Sicché il senso complessivo del passo è il seguente: il sillogismo può provare la definizione, ossia il discorso che dice l'essenza, soltanto se le premesse, così come la conclusione, sono giudizi che esprimono determinazioni costitutive dell'essenza, sono cioè comprese in essa come sue parti. Il significato dell'ultima affermazione è stato ben colto da PACIUS, *Arist. Stagir. Perip. Princ. Organum*, p. 482, che così traduce: «quidditas autem est propria et attribuitur in quaestione quid est».

B entro il *che cos'è*, e B si dice universalmente di ogni C entro il *che cos'è*, è necessario anche che A si dica di C entro il *che cos'è*. Se però quest'assunzione non si effettuerà duplicandola[7], se ⟨cioè⟩ A ⟨si predica⟩ di B entro il *che cos'è*, ma non ⟨si predica⟩ entro il *che cos'è* di tutto ciò di cui ⟨si predica⟩ B, non sarà necessario che A si predichi di C entro il *che cos'è*. Ed entrambe queste ⟨proposizioni⟩ conterranno il *che cos'è*; pertanto anche B sarà il *che cos'è* in riferimento a C. Ora, se entrambe ⟨le proposizioni⟩ contengono il *che cos'è* e la quiddità, la quiddità starà ⟨già⟩ precedentemente in luogo del medio[8]. In generale, se si tratta di dimostrare che cos'è l'uomo, sia C «uomo», A «che cos'è»: sia «vivente bipede», sia qualcos'altro. Se dunque si effettua il sillogismo, è necessario che A si predichi di ogni B. Ma questo sarà un'altra definizione ⟨assunta come⟩ medio; per cui anche questo sarà *che cos'è l'uomo*[9]. Quindi si assume ciò che si deve dimostrare: in effetti anche B sarà *che cos'è l'uomo.*

Ma bisogna indagare ⟨la questione⟩ nel caso in cui le due proposizioni sono e prime ed immediate: ché quel che sosteniamo diviene evidente al massimo grado. Ebbene, coloro che dimostrano che cos'è l'anima, o che cos'è l'uomo, o qualsiasi altra tra le cose mediante l'effettuare una conversione, postulano ciò che è in principio: per esempio, se si sostenesse che l'anima è ciò che è esso stesso causa del proprio vivere, e che questo è numero che muove se medesimo. In effetti è necessario postulare che l'anima, quel che è, è numero che muove se medesimo, così come se fosse la stessa cosa[10]. Ché, se A consegue a B e questo a C, non per questo A sarà quiddità per C, ma sarà solamente vero dire ⟨queste consecuzioni⟩; e neppure se A è quel che precisamente è qualcosa, e si predica di ogni B. Ed in effetti la quiddità del *vivente* si predica dell'*uomo* (infatti è vero che in tutti i casi la quiddità dell'*uomo* è quiddità del *vivente*, come anche che ogni *uomo*

7. Ossia: in entrambe le premesse.
8. Ossia: già prima della conclusione.
9. Ossia: la definizione di «uomo».
10. La dottrina che l'anima è numero semovente fu sostenuta da Senocrate (cfr. PHILOP., 347, 33-348, 16; EUSTR., 61, 27-62, 20; *De An.*, I, 2, 404 b 27-30; 4, 408 b 32).

è *vivente*), ma non così da essere una cosa sola. Se dunque non si sia operata l'assunzione in questo modo[11], non si proverà sillogisticamente che A per C è la quiddità e l'essenza; se invece si sia operata l'assunzione in questo modo, si sarà ⟨già⟩ precedentemente assunto qual è la quiddità per C. Di conseguenza non si è dimostrato: ché si è assunto quel che è in principio.

II, 5

⟨La divisione è inadatta a dare la definizione e non costituisce dimostrazione⟩

Ma neppure la via delle divisioni produce un sillogismo, come s'è detto nell'analisi relativa alle figure[12]. Ché non è in nessun modo necessario che si dia quella data cosa perché si danno queste altre, come non dimostra neppure chi opera un'induzione. Infatti la conclusione non deve essere una domanda, né darsi per il fatto che la si concede[13], ma è necessario che si dia perché si danno quelle ⟨proposizioni⟩, anche se chi risponde non la proferisca. *L'uomo è un essere vivente o inanimato?* Indi si assume «essere vivente», non lo si è provato sillogisticamente. A sua volta: *ogni vivente o è terrestre o acquatico*; si assume «terrestre».

Inoltre, l'essere l'uomo l'intero ⟨delle due determinazioni⟩: «animale terrestre», non è necessario a partire da quel che si è detto, ma anche questo si assume. E non fa nessuna differenza che si operi così nel caso di molti ⟨termini⟩ o di pochi: ché è la stessa cosa. (Pertanto, per coloro che procedono in questo modo l'uso ⟨della divisione⟩ è anche inadatto a provare sillogisticamente pure ciò che può capitare che sia provato sillogisticamente). Infatti che cosa impedisce che questo intero ⟨di determinazioni⟩ sia vero dell'uomo, ma tuttavia non ne manifesti il *che cos'è* né la quiddità? Inoltre che cosa impedi-

11. In modo tale, cioè, che esprimano l'essenza.
12. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 31.
13. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1, 24 a 22.

sce di aggiungere o di eliminare qualche ⟨aspetto⟩ dell'essenza, o di passarvi sopra?

Questi sono dunque ⟨gli aspetti⟩ che si trascurano, ma può capitare di venirne a soluzione: assumendo tutte le ⟨determinazioni contenute⟩ nel *che cos'è* e, dopo aver postulato il primo ⟨termine⟩, realizzando con la divisione la serie continua ⟨dei termini⟩ e non trascurandone nessuno[14]. E questo è necessario, se tutti cadono nella divisione e nessuno resta indietro; infatti deve già esservi ⟨compreso⟩ un ⟨termine⟩ indivisibile. Ma tuttavia non ha luogo un sillogismo, ma, se ⟨la divisione⟩ fa conoscere ⟨qualcosa, lo fa⟩ in un modo diverso. E questo non è per nulla assurdo: infatti, senza dubbio, neppure chi induce dimostra, ma tuttavia mostra qualcosa. E chi enuncia la definizione derivandola dalla divisione, non enuncia un sillogismo. Infatti, come nelle conclusioni che si ottengono senza ⟨termini⟩ medi, se si dica che, dandosi queste date cose, è necessario che si dia quest'altra, può capitare di chiedere «perché?», così anche nelle definizioni per divisione.
92 a *Che cos'è l'uomo? — Vivente mortale, con i piedi, bipede, senz'ali — Perché?*, ⟨si può domandare⟩ a ciascuna aggiunta. In effetti ⟨l'altro⟩ dirà e dimostrerà[15]: *per la divisione* — come pensa — *che tutto è o mortale o immortale*. Ma ogni discorso di questo genere non è una definizione, per cui, anche se con la divisione si dimostri, però la definizione non è un sillogismo.

II, 6

⟨*L'impossibilità di dimostrare l'essenza con un sillogismo ipotetico*⟩

Ma è forse possibile dimostrare il *che cos'è* corrispondente all'essenza a partire da un'ipotesi[16], assumendo da un lato

14. Sul «continuo» cfr. *ante*, I, 20, 82 a 31.
15. Ma suppostamente, giacché in realtà soltanto postula.
16. Sul sillogismo ipotetico cfr. *Anal. Prior.*, I, 23, 40 b 25.

che la quiddità[17] è ciò che è proprio e che discende dalle ⟨determinazioni comprese⟩ nel *che cos'è*, dall'altro[18] che queste sole ⟨determinazioni⟩ sono comprese nel *che cos'è* e che l'intero ⟨delle determinazioni⟩ è proprio? Questo infatti è l'essere per quella cosa. O non si è forse assunta, di nuovo, anche in questo[19] la quiddità? Infatti è necessario operare la dimostrazione attraverso il medio.

Inoltre, come neppure nel sillogismo si assume che cos'è il provare sillogisticamente (infatti ciascuna delle ⟨proposizioni⟩ dalle quali procede il sillogismo è sempre un tutto o una parte), così neppure la quiddità[20] deve essere inclusa nel sillogismo, ma essa ⟨deve⟩ essere fuori dalle ⟨proposizioni⟩ che si pongono, ed a chi solleva la questione se si è provato sillogisticamente o no ⟨si deve⟩ rispondere questo: che «questo era il sillogismo», ed a chi ⟨obietta⟩ che non si è provata sillogisticamente la quiddità, ⟨si deve rispondere⟩ che «sì: questo infatti era da noi posto come la quiddità». Di conseguenza si è necessariamente provato qualcosa per via sillogistica anche senza ⟨la definizione⟩ di che cos'è il sillogismo o la quiddità.

⟨Similmente avviene⟩ anche se si dimostri a partire da un'ipotesi come: se l'essere del male è l'essere divisibile, e, per tutte quelle cose per le quali vi è qualche contrario, l'essere del contrario è l'essere contrario a ⟨qualche⟩ contrario; e il bene è il contrario del male e ciò che è divisibile di ciò che è indivisibile: allora l'essere del bene è l'essere indivisibile. Ed infatti anche in questo caso si dimostra avendo assunto la quiddità: si assume la quiddità per dimostrarla. Ma — ⟨si dirà⟩ — è un'altra ⟨quiddità⟩. Sia: ché anche nelle dimostrazioni ⟨poniamo⟩ che *questo è di questo*; però non si tratta dello stesso ⟨termine⟩, né di un ⟨termine⟩ il cui discorso definitorio è lo stesso e che si converte.

Rispetto ad entrambi ⟨gli argomenti⟩: sia ⟨rispetto a⟩ quello che dimostra per divisione, sia rispetto al sillogismo del tipo sopraddetto, si ha la medesima difficoltà: in virtù di

17. Ossia la definizione della cosa da definire.
18. Ossia come premessa minore.
19. Ed esattamente nella premessa minore.
20. Ossia la definizione della definizione.

che cosa l'uomo è un «vivente terrestre bipede» e non un «vivente» e «terrestre» e «bipede»[21]? In effetti, a partire dai ⟨termini⟩ assunti non si ha nessuna necessità che si costituisca un unico predicato, ma potrebbe aversi un caso come quello in cui un medesimo uomo è musico e grammatico.

II, 7

⟨*L'indimostrabilità dell'essenza tramite la definizione*⟩

Come dunque chi definisce dimostrerà l'essenza o la quiddità[22]? Né infatti come se dimostrasse a partire da ciò che si conviene che esiste renderà chiaro che, essendoci quelle date cose, è necessario che vi sia qualcos'altro (questo infatti è la dimostrazione), né come chi, mediante le cose individuali che sono manifeste, induce che ogni cosa è così per il fatto che
92 b nessuna è diversamente: in effetti non dimostra il *che cos'è*, ma che o «è» o «non è». Ebbene, quale altro modo rimane? Ché, certamente non dimostrerà ⟨l'essenza⟩ con la sensazione o ⟨indicandola⟩ col dito.

Inoltre, come dimostrerà il *che cos'è*? Infatti chi conosce che cos'è l'uomo o qualunque altra cosa, necessariamente sa che è (in effetti ciò che non è, nessuno sa ciò che è, ma che cosa significa il discorso o il nome, ⟨come⟩ quando io pronunci «capricervo»; però è impossibile sapere che cos'è). Ma, se dimostrerà «che cos'è» e «che è», come ⟨li⟩ dimostrerà con il medesimo discorso? Infatti la definizione e la dimostrazione mostrano un'unica cosa: ma che cos'è l'uomo e il fatto che l'uomo esiste sono una cosa diversa.

Inoltre, diciamo che è necessario mostrare anche tramite una dimostrazione tutto ciò che è, se non sia una sostanza. Ma l'essere non è sostanza per nessuna cosa: infatti l'essente

21. Si tratta dell'unità della definizione, sulla quale si veda *De Int.*, 5, 17 a 10; *Metaph.*, VII, 12.
22. Cfr. *Metaph.*, VI, 1, 1025 b 8; XI, 7, 1064 a 5.

non è un genere[23]. Pertanto la dimostrazione sarà che è. Cosa che anche attualmente fanno le scienze. Infatti, il geometra assume che cosa significa «triangolo», ma che è lo dimostra. Che cosa dimostrerà, dunque, chi definisce? Non sarà forse che il triangolo esiste? Pertanto, pur sapendo con la dimostrazione «che cos'è», non si saprà «se è». Ma è impossibile.

È evidente pure, secondo i modi attuali delle definizioni, che coloro che definiscono non dimostrano «che è». In effetti, se anche esiste ciò che dista ugualmente dal mezzo, in forza di che cosa esiste però il definito? E in forza di che cosa questo è un cerchio? In effetti si potrebbe anche dire che ⟨la definizione⟩ è quella dell'oricalco[24]. Ché le definizioni né mostrano in aggiunta che la cosa detta è possibile che esista, né che è ciò di cui le definizioni asseriscono che è, ma è sempre possibile dire «in forza di che?».

Se dunque chi definisce mostra o «che cos'è», o che cosa significa il nome, se non è in alcun modo possibile ⟨mostrare nulla⟩ del «che cos'è», la definizione sarà un discorso che significa la stessa cosa del nome. Ma è assurdo. Ché, in primo luogo, vi sarebbe ⟨definizione⟩ anche delle non-sostanze e di ciò che non è: infatti anche ciò che non è può essere significante. Inoltre tutti i discorsi sarebbero definizioni: infatti sarebbe possibile porre un nome ad ogni discorso, cosicché li chiameremmo tutti «definizioni» e l'Iliade sarebbe una definizione. In più, nessuna dimostrazione potrebbe dimostrare che *questo nome manifesta questa cosa*: pertanto non la manifestano, in aggiunta, neppure le definizioni.

Da questi ⟨rilievi⟩ appare dunque che né la definizione e il sillogismo sono la stessa cosa, né si hanno sillogismo e definizione della stessa cosa; ed inoltre, che né la definizione o dimostra o mostra alcunché, né è possibile conoscere il *che cos'è* né per definizione né per dimostrazione.

23. Cfr. *Metaph.*, III, 3, 998 b 17-28; *Top.*, IV, 1, 121 a 10-19.

24. Lega metallica di rame e zinco, menzionata da PLATONE, *Crizia*, 114 E e dallo stesso ARISTOTELE, *Mirabil. Ascult.*, 58, 834 b 25.

II, 8

⟨*Il rapporto tra la definizione e la dimostrazione*⟩

93 a Di nuovo bisogna esaminare quale di questi ⟨rilievi⟩ è detto bene e quale è ⟨detto⟩ non bene, e che cos'è la definizione, e se in un certo modo vi sono dimostrazione e definizione *del che cos'è* o ⟨se non vi sono⟩ in nessun modo.

Poiché, come abbiamo detto[25], il conoscere «che cos'é» ed il conoscere la causa di «se è» sono la stessa cosa, (e la ragione di ciò è che vi è ⟨sempre⟩ qualche causa, e questa o è la cosa stessa o è un'altra, e se sia un'altra o è dimostrabile o è indimostrabile), se pertanto è un'altra e può capitare di dimostrar⟨la⟩, è necessario che la causa sia un medio e che si dimostri nella prima figura. Ché ciò che si dimostra è sia universale che predicativo. Ebbene, un primo modo sarebbe quello che ora è stato esaminato: il dimostrare il ⟨*che cos'è*⟩ attraverso un altro a *che cos'è*. Infatti il medio delle cose che sono dei *che cos'è*, è necessario che sia un *che cos'è*, e di quelle proprie una cosa propria[26]. Di conseguenza, delle quiddità di una medesima cosa, si dimostrerà l'una, ma non si dimostrerà l'altra.

Ebbene, prima si è detto[27] che questo modo ⟨di conoscere⟩ non può essere una dimostrazione, ma è un sillogismo discorsivo[28] del *che cos'è*. Ma esponiamo il modo che è ammissibile[29], dicendo di nuovo dall'inizio. In effetti, come ricerchiamo il «perché» quando possediamo il «che», e talvolta ⟨entrambe le cose⟩ diventano manifeste anche nello stesso tempo, ma certamente non è possibile conoscere il «perché» prima del

25. Cfr. *ante*, II, 2.

26. Come annota felicemente il Tricot (*op. cit.*, p. 189), il nucleo dell'argomentazione aristotelica consiste nel mettere in chiaro che, se la conclusione contiene interamente l'essenza della cosa, la dimostrazione dell'essenza si risolve in una petizione di principio, giacché è già espressa dalle premesse. Tale dimostrazione è invece possibile se premesse e conclusione contengono ciascuna solo una parte dell'essenza.

27. Cfr. *ante*, II, 4.

28. Ossia dialettico, in contrapposizione a scientifico, atteso che esso comporta una petizione di principio (cfr. *ante*, II, 4, 91 a 31; 36).

29. Traduco qui con «è ammissibile» ἐνδέχεται, che altrove ho reso con «è contingente».

«che», similmente è chiaro che non si dà la quiddità senza il «che»: infatti è impossibile conoscere «che cos'è» ignorando «se è».

Talvolta conosciamo[30] «se è» per accidente, talvolta conoscendo qualche ⟨proprio⟩ della cosa stessa: per esempio, del tuono che è un certo rimbombo delle nuvole, dell'eclisse che è una certa privazione di luce, dell'uomo che è un certo vivente, dell'anima che è una cosa che muove se stessa. Ebbene, tutte le cose che sappiamo per accidente che sono, è necessario che non si relazionino in alcun modo con il *che cos'è*: in effetti neppure sappiamo che sono; ed il cercare «che cos'è» senza possedere «che è», è non cercare nulla. Invece nel caso di tutte quelle cose di cui possediamo qualche ⟨elemento⟩, è più facile. Di conseguenza, come possediamo «che è», così ci relazioniamo anche al *che cos'è*.

Ebbene, le cose del cui *che cos'è* possediamo qualche ⟨elemento⟩, siano, innanzitutto, così: «eclissi» in luogo di A, «luna» in luogo di C, «interposizione della terra» in luogo di B. Dunque, il ⟨cercare⟩ se eclissa o no è il cercare B: se è o no. Ma non fa nessuna differenza cercare questo o se vi è una ragione di questo; e se esista questo, diciamo che esiste quello. Oppure ⟨si può cercare⟩ di quale delle due parti della contraddizione è la ragione, se è dell'avere ⟨il triangolo⟩ due ⟨angoli⟩ retti o del non averli. E quando l'abbiamo trovato, sappiamo al tempo stesso il «che» ed il «perché», se ⟨tale sapere⟩ si realizza attraverso ⟨proposizioni⟩ immediate; altrimenti, ⟨sappiamo⟩ il «che», ma non il «perché». «Luna» ⟨sia⟩ C, «eclisse» A, «non poter fare ombra al tempo del plenilunio se nessuna cosa apparente è tra noi ⟨e la luna⟩» ciò in luogo di cui vi è B. Pertanto, se B — «non poter fare ombra se nessuna cosa è tra noi ⟨e la luna⟩ — appartiene a C, e a questo ⟨appartiene⟩ 93 b
A — «essersi eclissato» —, che ⟨la luna⟩ eclissa è chiaro, ma perché, non lo è in nessun modo, e che vi è un'eclisse lo sappiamo, ma che cos'è non lo sappiamo. Se invece è chiaro che A appartiene a C, allora il ricercare in virtù di che cosa appartiene, è ricercare che cos'è B: se è un'interposizione od

30. Letteralmente: «possediamo», come per il successivo participio.

una rotazione od uno spegnimento della luna. Ma questo è il discorso definitorio dell'altro estremo: per esempio, in questi casi, di A. Infatti l'eclisse è un'interposizione da parte della terra. *Che cos'è il tuono? Lo spegnimento del fuoco in una nuvola. Perché tuona? Per il fatto che si spegne il fuoco sulla nuvola.* «Nuvola» ⟨sia⟩ C, «tuono» A, «spegnimento del fuoco» B. Ora, a C — alla nuvola — appartiene B (infatti è in essa che si spegne il fuoco), e a questo ⟨appartiene⟩ A — il rimbombo. E in realtà B è il discorso ⟨definitorio⟩ di A, ossia del primo estremo. E se, nuovamente, di questo vi sia un altro ⟨termine⟩ medio, deriverà dai restanti discorsi definitori ⟨di A⟩.

Come, pertanto, si assume il *che cos'è* e ⟨come⟩ diventa noto, si è detto; per cui non si verifica un sillogismo del *che cos'è*, né una dimostrazione; ma tuttavia ⟨esso si rende noto⟩ per mezzo di un sillogismo e di una dimostrazione. Di conseguenza, senza dimostrazione neppure è possibile conoscere il *che cos'è* di ciò di cui vi è un'altra causa, né è possibile una dimostrazione di esso, come abbiamo detto anche nello sviluppare le difficoltà[31].

II, 9

⟨*L'indimostrabilità dei principi*⟩

Di alcune cose vi è una causa diversa ⟨da esse⟩, di altre non vi è. Di conseguenza è chiaro che anche tra i *che cos'è* gli uni sono immediati e principi, e questi si deve supporre sia che sono sia che cosa sono, o renderli evidenti in altro modo[32] (cosa che, per l'appunto, fa il matematico: infatti dà per supposto sia che cos'è l'unità, sia che è). Invece delle cose che hanno un medio e di cui vi è una causa diversa ⟨da loro stesse⟩, è possibile, come abbiamo detto[33], mostrare il *che cos'è* attraverso una dimostrazione, ma senza dimostrarlo.

31. Cfr. *ante*, II, 3.
32. «Velut exemplis et usu» (Trendelenburg, *Elementa*, 157).
33. Cfr. il capitolo precedente.

II, 10

⟨*I differenti tipi di definizione*⟩

Poiché si dice che la definizione è discorso del *che cos'è*[34], è evidente che una sarà discorso di che cosa significa il nome, o un altro discorso nominale: per esempio, che cosa significa «triangolo». È precisamente quando possediamo che questo è che cerchiamo perché è. E così[35] è difficile cogliere le cose che non sappiamo che sono. La causa della difficoltà è stata esposta in precedenza[36]: che non sappiamo neppure se è o no, se non per accidente. (E un discorso è unitario in due modi: l'uno per collegamento, come l'Iliade, l'altro perché mostra una sola cosa di una sola cosa non per accidente[37]).

Ebbene, una prima definizione della definizione è quella che abbiamo detto; un'altra definizione è il discorso che manifesta «perché è». Per cui, la prima significa ma non dimostra, invece la seconda è evidente che sarà come una dimostrazione del *che cos'è*, pur differendo dalla dimostrazione per la posizione ⟨dei termini⟩. Infatti fa differenza dire perché tuona e che cos'è un tuono: ché nel primo caso si dirà così: «in forza di che cosa si spegne il fuoco nelle nuvole?», mentre nel secondo: «che cos'è un tuono? — Rimbombo del fuoco che si spegne in una nuvola»[38]. Per cui il medesimo discorso vien detto in modo diverso, e nell'un modo è una dimostrazione continua, nell'altro è una definizione[39].

Inoltre, la definizione di «tuono» è «rimbombo in una nube»; e questa è la conclusione della dimostrazione del *che cos'è*.

34. Sulla definizione cfr. *Top.*, I, 5, 102 a 1 sgg.

35. Ossia, quando si conosce soltanto la definizione nominale (cfr. PHILOP., 372, 24: ἀπὸ τοῦ ὀνοματώδους).

36. Cfr. *ante*, II, 8, 93 a 16-27.

37. Sull'unità e la molteplicità del discorso, cfr. *De Int.*, 5; 8.

38. Cfr. anche *De An.*, II, 2, 413 a 13, dove Aristotele propone un analogo esempio tratto dalla matematica.

39. La dimostrazione è continua (a) sia perché le sue premesse sono legate da un elemento comune, espresso dal termine medio, (b) sia perché, come ha indicato PHILOP., 374, 23, vi è un movimento continuo dalle premesse alla conclusione, analogo a quello della linea retta, laddove la definizione, nella sua unità essenziale, richiama l'indivisibilità del punto (cfr. PACIUS, *In Porph. Isag. et Arist. Organ. Comment.*, p. 330).

E la definizione delle cose immediate è la posizione anapodittica del *che cos'è*.

Pertanto la definizione è, una, un discorso anapodittico del *che cos'è*; una, un sillogismo del *che cos'è*, differente dalla dimostrazione per inflessione[40]; una terza, la conclusione della dimostrazione del *che cos'è*.

Da ciò che si è detto è quindi evidente sia come è possibile una dimostrazione del *che cos'è*, sia come non è possibile; e di quali cose è possibile e di quali non è possibile; inoltre in quanti sensi si dice la dimostrazione e come mostra la quiddità e come non ⟨la mostra⟩; e di quali cose si ha e di quali non; inoltre, come si rapporta alla dimostrazione e come può capitare che sia della stessa cosa ⟨di essa⟩ e come non può capitare.

II, 11

⟨*Le cause come termini medi*⟩

Poiché crediamo di conoscere scientificamente quando sappiamo la causa, e le cause sono quattro: una la quiddità, una l'*esser necessario che questa cosa sia se si danno certe cose*, un'altra quella che ha mosso qualcosa come ⟨fatto⟩ primo, come quarta l'*in vista di qualcosa*[41], tutte queste si dimostrano attraverso il ⟨termine⟩ medio. In effetti, l'*esser necessario che, se si dà questo, si dia quest'altro* non è possibile se è stata assunta una sola proposizione, ma come minimo due[42]; e ciò si ha quando ⟨quelle cose⟩ possiedano un solo medio. Se dunque questo è stato assunto come unico, è necessario che si dia la conclusione. È chiaro anche in questo modo: *in forza di che cosa è retto ⟨l'angolo inscritto⟩ in un semicerchio*? Se è dato che cosa, è retto? Ebbene, sia «retto» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, «metà di due ⟨angoli⟩ retti» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ B, «⟨angolo inscritto⟩ in un semicer-

40. Πτῶσις (inflessione, caso) equivale qui, come del resto in 94 a 2, a θέσις (posizione) — cfr. PHILOP., 375, 5 — ed indica la disposizione dei termini.

41. Ossia la causa finale.

42. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 15, 34 a 17.

chio» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ C. Ora, del fatto che A — «retto» — appartenga a C — «⟨angolo inscritto⟩ nel semicerchio» — è causa B. Infatti quest'⟨angolo⟩ è uguale ad A, e C ⟨è uguale⟩ a B: infatti è la metà di due ⟨angoli⟩ retti. Se dunque B è la metà di due ⟨angoli⟩ retti, A appartiene a C (questo, come si è detto, è l'«essere ⟨l'angolo inscritto⟩ in un semicerchio retto»). E questo[43] è identico alla quiddità ⟨di A⟩, per il fatto che il discorso definitorio ⟨di A⟩ significa questo. Ma si è dimostrato che il medio è anche la quiddità come causa[44].

Per altro verso, *in forza di che cosa per gli Ateniesi si verificò la guerra persiana? Quale fu la causa della guerra mossa contro gli Ateniesi? Poiché con gli Eretriesi attaccarono Sardi*: ché fu questo a muovere ⟨la guerra⟩ come fatto primo. ⟨Sia⟩ «guerra» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, «attaccare per primi» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ B, «Ateniesi» C. Ora, B appartiene a C — l' «attaccare per primi» ⟨appartiene⟩ agli «Ateniesi» —, e A ⟨appartiene⟩ a B: infatti si fece guerra a coloro che commisero offesa per primi. Pertanto A ⟨appartiene⟩ a B — «muovere guerra a coloro che incominciarono per primi» —; e questo — B — ⟨appartiene⟩ agli Ateniesi: infatti incominciarono per primi. Pertanto anche in questo caso la causa — ciò che mosse come ⟨fatto⟩ primo — è ⟨termine⟩ medio.

Le cose delle quali è causa l'*in vista di qualcosa* sono, per esempio: *perché passeggia? Per essere in buona salute. Perché vi è una casa? Per esser salvate le suppellettili.* Nel primo caso, ⟨è causa⟩ l'*in vista dell'essere in buona salute*, nel secondo l'*in vista dell'esser salvate*. E non vi è alcuna differenza tra «perché si deve passeggiare dopo un pranzo?» e «in vista di che ⟨lo si deve fare⟩?». ⟨Sia⟩ «passeggio dopo un pranzo» C, «non essere i cibi indigeriti» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ B, «essere in buona salute» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A. Ebbene, a «passeggiare dopo un pranzo» sia appartenente «non essere indigeriti i cibi all'imboccatura dello stomaco», e ciò ⟨sia⟩ sano. Sembra infatti che a C — a «passeggiare» — ⟨ap-

43. Ossia B.
44. Cfr. *supra*, II, 8, 93 a 3; 10, 94 a 4 sgg.

partenga⟩ B — «non essere i cibi indigeriti» —, e che a questo ⟨appartenga⟩ A — «sano». Quale causa vi è dunque del fatto che A — il «ciò in vista di cui» — appartiene a C? È B, «non essere indigerito». Questo è come il discorso definitorio di quello: infatti A sarà esplicato in questo modo. E perché B è ⟨la causa dell'appartenere A⟩ a C? Perché questo è «essere in buona salute»: l'essere in questa condizione. Ma si devono trasporre i discorsi definitori, e così ogni cosa apparirà maggiormente. Però le generazioni in questo caso ed in quello delle cause ⟨si producono⟩ in ordine inverso: infatti in quello il medio deve prodursi per primo, in questo invece ⟨si produce per primo⟩ C, il ⟨termine⟩ ultimo, e il «ciò in vista di cui» ⟨si produce⟩ come ⟨termine⟩ che viene alla fine.

Può capitare che la medesima cosa sia e in vista di qualcosa e di necessità: per esempio, la luce attraverso la lanterna. Ed infatti ciò che è costituito di parti piccolissime passa di necessità attraverso i pori più grandi, se davvero la luce si produce col passare attraverso, e ⟨vi passa⟩ in vista di qualcosa: perché non inciampiamo. Ebbene, se ⟨per queste due cause⟩ può capitare di essere, può forse capitare anche di prodursi (come se tuona perché, spegnendosi il fuoco, è necessario che vi sia un sibilo ed un rimbombo e se, come affermano i Pitagorici, ⟨tuona⟩ al fine di ⟨prodursi⟩ una minaccia per coloro che sono nel Tartaro, affinché si spaventino)? Si danno moltissimi casi di questo genere, e soprattutto nelle cose che si costituiscono e sono costituite secondo natura: infatti la natura produce e in vista di un fine e per necessità. E la neces-
95 a sità è duplice[45]: ché l'una è secondo natura e propensione, mentre l'altra, che sopravanza la propensione, è per violenza: come la pietra si porta di necessità e in alto e in basso, ma non in virtù della stessa necessità.

Tra le cose che derivano dal pensiero, le une non sussistono mai ad opera del caso[46]: per esempio, una casa o una statua, né di necessità, ma in vista di un fine; altre invece anche ad

45. Cfr. *Metaph.*, V, 5; *Phys.*, IV, 8, 215 a 1.
46. Sul «caso» (τὸ αὐτόματον), nella sua distinzione dalla «sorte» (τύχη), cfr. la nota n. 156.

opera della sorte: per esempio, la salute e la salvezza. Principalmente in tutte quelle che può capitare che stiano tanto in questo modo che in modo diverso, quando la generazione, non ⟨avvenendo⟩ ad opera della sorte, sia tale che il fine è buono, ⟨la cosa stessa⟩ si origina in vista di un fine, sia per natura che per arte. Invece ad opera della sorte non si origina niente in vista di un fine.

II, 12

⟨*La simultaneità della causa e dell'effetto*⟩

Le cose che divengono, quelle che sono divenute, quelle che saranno e quelle che sono hanno esattamente la medesima causa (ché il medio è causa), tranne che quelle che sono hanno ⟨una causa⟩ che è, quelle che divengono ⟨una causa⟩ che diviene, quelle che sono divenute ⟨una causa⟩ divenuta e quelle che saranno ⟨una causa⟩ che sarà. Per esempio: *in forza di che cosa si verifica un'eclisse? Perché la terra si è posta nel mezzo.* E ⟨l'eclisse⟩ si verifica perché si verifica ⟨l'interposizione della terra⟩, avrà luogo perché ⟨la terra⟩ sarà nel mezzo e ha luogo perché è ⟨nel mezzo⟩. *Che cos'è il ghiaccio?* Ebbene, si sia assunto che è acqua congelata. ⟨Sia⟩ «acqua» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ C, «congelata» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, il medio, che è causa, vale a dire «mancanza totale di calore», ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ B. Ora, a C ⟨appartiene⟩ B, ed a questo «esser congelato», in luogo di cui ⟨si pone⟩ A. Il ghiaccio si verifica se si verifica B, e si è verificato se ⟨B⟩ si è verificato, e avrà luogo se ⟨B⟩ avrà luogo.

Dunque la causa di questo tipo[47] e ciò di cui è causa si verificano nello stesso tempo, quando si verifichino, e sono ⟨nello stesso tempo⟩, quando siano; e similmente è nel caso dell'essersi verificati e dell'aver luogo in futuro.

Ma nel caso di ciò che non è contemporaneamente[48] è forse possibile che in un tempo continuo, come a noi sembra, alcu-

47. Si tratta della causa formale.
48. Ci si riferisce alla causa materiale ed efficiente (cfr. TRICOT, p. 205, nota 2).

ne cose siano causa di altre: dell'essersi verificato questo essendolo una cosa diversa che si è verificata, e dell'aver luogo in futuro una cosa diversa che avrà luogo, e del verificarsi ⟨adesso⟩ una cosa che si è verificata precedentemente? Ora, il sillogismo procede a partire da ciò che si è verificato per ultimo (invece, principio anche di queste cose è ciò che si è verificato ⟨anteriormente⟩): perciò anche nel caso di quello che si verifica ⟨ora⟩ è in ugual modo. Invece a partire da ciò che è anteriore non è possibile ⟨un sillogismo⟩: che, per esempio, poiché si è verificata questa cosa, posteriormente si è verificata quest'altra; ed in ugual modo è anche nel caso di ciò che sarà. Infatti né se il tempo è indefinito, né se è determinato sarà possibile concludere che, dal momento che è vero dire che si è verificata questa cosa, è vero dire che si è verificata quest'altra cosa posteriore. Ché nel tempo intermedio sarà falso l'asserirlo, anche se si è già verificata l'altra cosa. E il medesimo discorso ⟨vale⟩ anche nel caso di ciò che sarà: nemmeno perché si è verificato questo avrà luogo quest'altro. Ché il medio deve essere dello stesso genere: una cosa che si è verificata ⟨quello⟩ delle cose che si sono verificate, una cosa che sarà ⟨quello⟩ delle cose che saranno, una cosa che si verifica ⟨quello⟩ delle cose che si verificano, una cosa che sia ⟨quello⟩ delle cose che sono; ma in verità di *si è verificato* e di *sarà* non può capitare che sia dello stesso genere.

Inoltre, il tempo intermedio non può capitare che non sia né indefinito né determinato: ché l'asserire ⟨che una certa co-
95 b sa è l'effetto di una anteriore⟩, nel tempo intermedio sarà falso.

Invece bisogna indagare che cos'è il continuo, cosicché nelle cose dopo l'essersi verificato abbia luogo il verificarsi. O non è forse chiaro che una cosa che si verifica ⟨adesso⟩ non è contigua con una che si è verificata ⟨anteriormente⟩? Infatti non lo è neppure una che si è verificata con una che si è verificata: ché si tratta di cose delimitate e individuali. Come dunque neppure i punti sono contigui l'uno con l'altro, neppure le cose che si sono verificate: entrambe infatti sono indivisibili. Ebbene, non lo è neppure una cosa che si verifica con una cosa che si è verificata, per la stessa ragione: infatti

ciò che si verifica è divisibile, mentre ciò che si è verificato è indivisibile. Come dunque la linea si rapporta al punto, così ciò che si verifica ⟨si rapporta⟩ a ciò che si è verificato: ché in ciò che si verifica sono presenti infinite cose che si sono verificate. Ma di queste ⟨questioni⟩ bisogna che si dica con chiarezza maggiore nelle trattazioni sul movimento in generale[49].

Intorno a come si comporta il medio ⟨assunto⟩ come causa se la generazione si verifica consecutivamente, basti dunque quel che segue. Infatti anche in questi casi è necessario che il medio e il primo ⟨termine⟩ siano immediati. Per esempio, A si è verificato poiché si è verificato C (però C si è verificato per ultimo e prima A: C è principio per il fatto di essere più vicino all'«adesso⟩, che è principio del tempo). Ma C si è verificato se si è verificato D. Pertanto, essendosi verificato D è necessario che si sia verificato A. Però la causa è C: infatti essendosi verificato D è necessario che si sia verificato C, ed essendosi verificato C è necessario che prima si sia verificato A.

Assumendo in questo modo il medio, ad un certo momento ci si arresterà ad una ⟨proposizione⟩ immediata, oppure interverranno sempre ⟨nuovi medi⟩ a motivo dell'infinità ⟨della serie⟩? Ché una cosa che si è verificata non è contigua ad una cosa che si è verificata, come s'è detto. Ma tuttavia, in verità, è necessario prendere le mosse da una cosa immediata e da ciò che attualmente è primo.

Similmente è anche nel caso del «sarà». Se infatti è vero dire che D sarà, prima è necessariamente vero dire che A sarà. Ma la causa di questo è C: se infatti D sarà, prima sarà C; e se C sarà, prima sarà A. E parimenti anche in questi ⟨argomenti⟩ la partizione è infinita: ché le cose che saranno non sono contigue l'una all'altra. Ma anche in questi ⟨argomenti⟩ bisogna assumere un principio immediato[50]. Ed avviene così nel caso delle opere: se si è prodotta una casa, è necessario che delle pietre siano state tagliate e prodotte. Perché questo? Perché è necessario che si siano prodotte le

49. Cfr. *Phys.*, VI.
50. Si tratta della premessa maggiore C A.

fondamenta, se davvero si è prodotta anche una casa; e se ⟨si sono prodotte⟩ le fondamenta, prima è necessario che si siano prodotte delle pietre. A sua volta, se vi sarà una casa, in ugual modo vi saranno prima delle pietre. Similmente si dimostra attraverso il medio: infatti prima vi saranno le fondamenta.

Poiché vediamo che in ciò che si verifica vi è una generazione in circolo[51], può capitare che ciò abbia luogo se davvero il medio e gli estremi conseguono l'uno agli altri: ché in questi casi è possibile operare la conversione. Lo si è dimostrato nei primi ⟨trattati⟩[52], che cioè le conclusioni si convertono; e l'essere in circolo è questo. Nel caso delle opere appare in questo modo: se la terra si è inumidita è necessario che si produca vapore e, producendosi questo, che ⟨si produca⟩ una nube e, producendosi questa, che ⟨si produca⟩ acqua; ma, essendosi prodotta questa, è necessario che la terra si sia inumidita. Ma questo, si diceva, è ciò che è al principio, per cui ⟨detti fenomeni⟩ si conseguono in circolo: ché, se ha luogo uno qualsiasi di essi, ha luogo un altro, e se questo un altro, e se quest'ultimo il primo.

Vi sono alcune cose che si verificano universalmente (ché sempre ed in ogni caso o stanno così o vi divengono), altre invece non sempre, ma per lo più: per esempio, non ogni essere umano di genere maschile ha la barba al mento, ma per lo più. Ora, tra quelle di questo genere è necessario che anche il medio sia per lo più. Se infatti A si predica universalmente di B, e questo universalmente di C, è necessario anche che A si predichi di C sempre ed in ogni caso. Questo è infatti l'universale, il ⟨predicarsi⟩ di ogni cosa e sempre. Ma si supponeva che si tratta del per lo più: pertanto è necessario che anche il medio — ciò in luogo del quale ⟨si è posto⟩ B — sia per lo più. Quindi vi saranno anche principi immediati delle cose che sono per lo più: tutte quelle che per lo più sono in questo modo o lo divengono.

51. Sulla generazione circolare cfr. *De Gen. et Corrupt.*, II, 4, 331 a 8; b 2; 6, 333 b 5; 10, 337 a 6; 11, 338 a 6.

52. Cfr. *ante*, I, 3; cfr. anche *Anal. Prior.*, II, 3-5; 8-10.

II, 13

⟨*La definizione dell'essenza per composizione e l'uso della divisione*⟩

Come dunque si esplica il *che cos'è* in riferimento ai termini, e in che modo si dà o non si dà dimostrazione o definizione di esso, si è precedentemente detto[53]; ora invece esponiamo come si devono ricercare i predicati ⟨compresi⟩ nel *che cos'è*.

Ora, tra le ⟨determinazioni⟩ che appartengono ad ogni cosa, alcune si estendono a più di una, ma tuttavia non fuori del genere. Dico che appartengono a più di una cosa tutte quelle che appartengono universalmente ad ogni cosa, ma tuttavia ⟨appartengono⟩ anche ad un'altra: per esempio, vi è qualcosa che appartiene ad ogni triade, ma anche non a una triade, come l'essere esistente appartiene alla triade, ma anche non a un numero; ma pure il dispari e appartiene ad ogni triade e appartiene ad un numero maggiore di cose (infatti appartiene anche alla pentade), però non al di fuori del genere. Ché la pentade è numero, e nulla al di fuori del numero è dispari. Ora bisogna assumere le ⟨determinazioni⟩ di questo tipo fino a questo punto: fino a che, innanzitutto, se ne siano assunte in quantità tale che ciascuna di esse apparterrà a più di una cosa, ma tutte quante non ⟨apparterranno⟩ a più di una: ché questa è necessariamente l'essenza della cosa. Per esempio, ad ogni triade ⟨appartengono⟩ il numero, il dispari, il primo in entrambi i sensi: sia come *non esser misurato da un numero*[54] che come *non esser composto da numeri*[55]. Questo dunque è già la triade: numero dispari primo, e primo in questo modo. Infatti queste ⟨determinazioni⟩, prese singolarmente, ⟨appartengono⟩ le prime a tutti i ⟨numeri⟩ dispari, l'ultima 96 b
anche alla diade, ma tutte ⟨insieme⟩ non ⟨appartengono⟩ a nessun ⟨altro numero⟩. E poiché è stato da noi mostrato nelle

53. Cfr. *supra*, II, 4-10.
54. Ossia: non esser divisibile con nessun altro numero.
55. Ossia: non risultare dalla somma di altri numeri. Sulla nozione di numero primo cfr. EUCLIDE, *Elem.*, VII, def. 11; IX, deff. 22, 23; X, def. 29.

trattazioni precedenti[56] che ciò che si predica nel *che cos'è* è universale (e ciò che è universale è necessario), e per la triade, e nel caso di ⟨ogni⟩ altra cosa che si prende in questo modo, le ⟨determinazioni⟩ assunte sono ⟨comprese⟩ nel *che cos'è*, così queste ⟨determinazioni⟩ saranno di necessità una triade. E che ne siano l'essenza, è chiaro dalle seguenti considerazioni: ché, se l'essere per la triade non fosse questo, sarebbe necessariamente come una sorta di genere, o denominato o senza nome. Pertanto sarà appartenente a più cose che alla triade. Si supponga, infatti, che il genere sia tale da appartenere in potenza a più cose. Se pertanto quest'⟨insieme di determinazioni⟩ non appartiene a nessun'altra cosa che alle triadi individuali, sarà l'essere per la triade (si supponga, infatti, anche questo: che l'essenza di ciascuna cosa è una siffatta predicazione ultima degli individui). Di conseguenza, anche per qualsiasi altra delle cose che si dimostrano così, l'essere per essa sarà in maniera simile.

È necessario, quando si tratti di qualche totalità[57], dividere il genere nelle cose prime indivisibili per la specie: per esempio, il numero in triade e diade; indi cercare di assumere così le loro definizioni: per esempio, di linea retta e di cerchio e di angolo retto; e dopo ciò, avendo assunto che cos'è il genere[58], per esempio se fa parte delle quantità o delle qualità, osservare le affezioni proprie per il tramite delle prime ⟨determinazioni⟩ comuni. In effetti, per le cose composte dagli individui[59], a partire dalle definizioni saranno chiare le ⟨determinazioni⟩ che le accompagnano, in virtù del fatto che la definizione e ciò che è semplice sono principio di tutte ⟨esse⟩, e le ⟨determinazioni⟩ che le accompagnano appartengono per sé alle sole cose semplici[60], mentre alle altre ⟨appartengono⟩ nella misura in cui ⟨appartengono⟩ a quelle.

Le divisioni secondo le differenze sono utili per procedere

56. Cfr. *ante*, I, 4, 73 b 26.
57. Vale a dire di un genere.
58. Nel senso, qui, di divisione prima del genere supremo, o categoria.
59. Vale a dire, le specie ultime.
60. Ossia alle specie ultime, che, in quanto tali, non sono ulteriormente divisibili in altre specie.

in questo modo; tuttavia come dimostrano, si è detto nelle ⟨indagini⟩ precedenti[61]. Ma possono essere utili così soltanto per provare sillogisticamente *che cos'è*. Eppure potrebbe sembrare che ⟨non sono utili⟩ affatto se non ad assumere tutte le cose in maniera immediata, come se le si assumeva da principio, senza la divisione. Ma vi è differenza tra il predicare la prima e l'ultima delle predicazioni: dire, per esempio, «vivente domestico bipede» o «bipede vivente domestico». Se infatti l'intera ⟨nozione⟩ consta di due ⟨elementi⟩, e «vivente domestico» costituisce una certa unità e, a sua volta, da essa e dalla differenza ⟨si definisce⟩ l'uomo o qualunque cosa sia mai quel che diviene un'unità, è necessario richiedere ⟨l'intera nozione⟩ dopo aver operato la divisione.

Inoltre, per non trascurare nulla nel *che cos'è*, soltanto così è ammissibile ⟨operare⟩. Infatti, quando si sia assunto il genere primo, se si assuma qualcuna delle divisioni inferiori, non tutto cadrà entro questa ⟨divisione⟩: per esempio, non ogni vivente è con ali piene o con ali divise, ma ⟨soltanto⟩ ogni vivente alato; questa infatti è la sua differenza. La prima dif- 97 a
ferenza di «vivente» è quella nella quale cade ogni vivente. E parimenti è anche di ciascuno degli altri ⟨generi⟩, sia dei generi esterni che di quelli ad esso subordinati: per esempio, *uccello* quello in cui ⟨cade⟩ ogni uccello, e *pesce* quello in cui ⟨cade⟩ ogni pesce. Procedendo dunque in questo modo è possibile sapere che non si è tralasciato nulla; diversamente invece è necessario che si compiano anche delle omissioni e non lo si sappia.

Chi definisce e divide non deve affatto sapere tutte quante le cose esistenti. Eppure alcuni affermano[62] che è impossibile sapere le differenze relative a ciascuna cosa senza sapere ciascuna cosa; e, senza le differenze, non è possibile sapere ciascuna cosa: in effetti, ciò da cui ⟨qualcosa⟩ non differisce è identico ad esso, mentre ciò da cui ⟨qualcosa⟩ differisce è diverso da esso. Ora, in primo luogo questo è falso: ché non è

61. Cfr. *ante*, II, 5, 91 b 12 sgg.; cfr. anche *Anal. Prior.*, I, 31, 46 a 31.
62. Secondo i commentatori antichi si tratta di Speusippo (cfr. PHILOP., 405, 27; ANONIMO, 584, 17; EUSTR., 202,17).

diverso secondo ogni differenza. Infatti molte differenze appartengono a cose identiche per la specie, ma non per l'essenza né per sé. In secondo luogo, quando si assumano gli opposti e la differenza e che tutto cade in quest'ambito o in quest'altro, e si assuma che quel che si cerca sta in uno dei due, e lo si conosca, non fa nessuna differenza sapere o non sapere in quanti altri casi si predicano le differenze. È infatti evidente che se, procedendo così, si giunga a quelle cose delle quali non vi sono più differenze, si possiederà il discorso definitorio dell'essenza. Ed il fatto che tutto cada nella differenza, se si tratti di opposti di cui non vi è intermedio, non costituisce un postulato ⟨illegittimo⟩: infatti è necessario che sia interamente in uno dei due membri della divisione, se veramente la differenza è la sua.

Per approntare la definizione mediante le divisioni[63] si deve mirare a tre ⟨obiettivi⟩: assumere i predicati ⟨contenuti⟩ nel *che cos'è*[64], ordinarli ⟨indicando⟩ quale è primo o secondo, e che questi sono tutti ⟨i predicati⟩. Il primo di questi è possibile per il fatto che, come in rapporto all'accidente ⟨si può⟩ provare sillogisticamente che appartiene, è possibile approntare ⟨la definizione⟩ anche mediante il genere. L'ordinare come si deve sarà possibile se si assuma il primo ⟨predicato⟩. E questo sarà possibile se sia stato assunto quello che s'accompagna a tutti, ma ad esso non ⟨s'accompagnano⟩ tutti: ché è necessario che ve ne sia uno di questo tipo. Quando sia già stato assunto questo, per quelli subordinati il modo ⟨di ordinare⟩ è il medesimo: infatti sarà secondo il primo degli altri, e terzo il ⟨primo⟩ di quelli che seguono: ché, se viene eliminato il ⟨predicato⟩ superiore, quello che segue sarà il primo degli altri. E similmente è anche nel caso degli altri ⟨predicati⟩.Che questi siano tutti ⟨i predicati⟩, è evidente dall'assumere il primo secondo la divisione, poiché ogni vivente è o questo ⟨predicato⟩ o quest'altro, e questo gli appartiene, e, a sua volta, dal fatto che è la differenza di questo tutto, che invece dell'ultimo ⟨tutto⟩ non vi è più differenza, oppure anche dal

63. Come fa notare l'ANONIMO, 586, 9, Aristotele parla di «approntare» e non già di «dimostrare» le definizioni, giacché esse non sono dimostrabili.

64. Ossia il genere e la differenza specifica.

fatto che, subito con l'ultima differenza del composto[65], questo non differisce più per specie. È chiaro infatti che né si 97 b
aggiunge ⟨qualcosa⟩ di più (ché tutti ⟨i predicati⟩ sono stati assunti nel *che cos'è* di questi ⟨tutti⟩), né si tralascia nulla: infatti si tratterebbe o del genere o di una differenza. Ora, il primo ⟨predicato⟩ è il genere, e questo essendo assunto assieme alle differenze; e le differenze si possiedono tutte: ché non ve n'è più una ultima. Infatti l'ultimo ⟨predicato⟩ differirebbe per specie, ma si è detto che questo non differisce.

Volgendo lo sguardo alle cose simili ed indifferenziate si deve cercare, in primo luogo, che cosa hanno tutte di identico; indi, a sua volta, alle altre, che sono nel medesimo genere di quelle e sono identiche per la specie a se stesse, ma diverse da quelle. E quando, nel caso di queste, si sia assunto che cosa ⟨hanno⟩ tutte di identico, e similmente si ⟨sia fatto⟩ anche nel caso delle altre, a sua volta ⟨si deve⟩ indagare, per le cose ⟨così⟩ assunte, se vi è una ⟨determinazione⟩ identica, fino a pervenire ad un unico discorso definitorio: ché questa sarà la definizione della cosa. Se non si giunga ad un unico ⟨discorso definitorio⟩, ma a due o più, è chiaro che quel che si cerca non potrebbe essere alcunché di unico, ma più cose. Dico per esempio che, se cercassimo che cos'è la magnanimità[66], bisogna indagare nel caso dei magnanimi — quelli che conosciamo — che cosa hanno tutti di unico in quanto tali. Per esempio, se Alcibiade o Achille ed Aiace sono magnanimi, che cosa ⟨hanno⟩ tutti di unico? Il non sopportare quando sono oltraggiati. Infatti il primo combatté, il secondo impazzì, il terzo si suicidò. A sua volta ⟨bisogna indagare che cosa vi è di unico⟩ nel caso di altre persone: per esempio di Lisandro o di Socrate. Ora, se è l'essere indifferenti quando ebbero buona sorte e quando ebbero cattiva sorte, assumendo queste due ⟨determinazioni⟩ indago che cos'hanno di identico l'imperturbabilità nell'ambito dei mutamenti della sorte e l'impazienza

65. Traduco così il termine σύνολον, che propriamente significa il «tutto insieme».
66. In proposito cfr. *Eth. Nic.*, IV, 2, 1123 a 34.

quando si è disonorati. E se non vi è nulla, vi sarebbero due specie di magnanimità.

Ogni definizione è sempre universale: infatti il medico non enuncia ciò che è sano per qualche occhio, ma determinandolo o per ogni ⟨occhio⟩ o per una specie ⟨di occhi⟩.

È più facile ⟨definire⟩ la specie particolare[67] che l'universale, per cui si deve passare dalle specie particolari a quelle universali: ché le omonimie si celano di più negli universali che nelle ⟨specie⟩ senza differenze. E come nelle dimostrazioni v'è in realtà bisogno di provare sillogisticamente che ⟨qualcosa⟩ appartiene, così anche nelle definizioni ve n'è della chiarezza. Ed essa si avrà se, attraverso le specie particolari che si sono assunte, sia possibile definire separatamente in ciascun genere: per esempio, non tutto ciò che è simile, ma ciò che lo è nei colori e nelle figure, e l'acuto nel suono, e procedere così verso ciò che è comune, facendo attenzione a non incappare in un'omonimia. E se non si deve discutere con metafore, è chiaro che neppure ⟨si deve⟩ definire o con metafore o tutto ciò che si dice con metafore: ché sarà necessario discutere con metafore.

II, 14

⟨*La determinazione del genere*⟩

98 a Per avere padronanza dei problemi si devono scegliere le partizioni[68] e le divisioni, e sceglierle in questo modo: dando per supposto che il genere è la ⟨determinazione⟩ comune di tutti ⟨i soggetti⟩: per esempio, se ⟨i soggetti⟩ studiati siano viventi, quali ⟨determinazioni⟩ appartengono ad ogni vivente; e, una volta assunte queste, di nuovo quali conseguono al primo dei restanti ⟨raggruppamenti⟩ nella sua totalità: per

67. Letteralmente: «l'individuale» (τό καθ'ἕκαστον); ma non si tratta già della cosa individua, bensì della specie.

68. «Partizioni» (ἀνατομή) indica sostanzialmente la stessa cosa di «divisioni» (διαίρεσις) (cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 53 b 50), ma «sectiones» indica «a toto ad partes, veluti ab animali ad caput, crura, pedes», mentre «divisiones» «a genere ad species» (PACIUS, *In Porph. Isag. et Arist. Organ. Comment.*, p. 341).

esempio, se questo è «uccello», quali conseguono ad ogni uccello; e così sempre ⟨prendendo in considerazione⟩ i ⟨raggruppamenti⟩ più vicini. Infatti è chiaro che già avremo la possibilità di dire «perché» le ⟨determinazioni⟩ che conseguono appartengono ai ⟨raggruppamenti⟩ subordinati al ⟨genere⟩ comune: per esempio, perché appartengono all'uomo o al cavallo. Sia «vivente» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ A, le ⟨determinazioni⟩ che conseguono ad ogni vivente siano B, certe specie viventi ciò in luogo di cui ⟨si pongono⟩ C D E. Ora, è chiaro in forza di che cosa B appartiene a D: in forza di A. Similmente è anche per le altre ⟨specie⟩; e nel caso dei ⟨raggruppamenti⟩ subordinati ⟨vale⟩ sempre il medesimo discorso.

Ora, dunque, noi parliamo nell'ambito dei nomi comuni che sono stati tramandati; però non si deve indagare soltanto in questi casi, ma se si sia scorto che si dà anche qualche altra ⟨determinazione⟩ comune, dopo averla assunta, ⟨dobbiamo⟩ in seguito ⟨indagare⟩ a quali cose s'accompagna e quali ⟨proprietà⟩ vi conseguono: per esempio, per i ⟨viventi⟩ che hanno le corna l'avere il guscio e il non avere denti incisivi su entrambe le mascelle[69]; a sua volta, l'avere le corna a quali ⟨viventi⟩ s'accompagna. Infatti è chiaro in virtù di che cosa apparterrà loro ciò che s'è detto: vi apparterrà in virtù del fatto di avere le corna.

Inoltre, un altro modo è scegliere secondo l'analogia[70]. Infatti non è possibile assumere un solo, medesimo ⟨vocabolo⟩ che debba denominare l'osso di seppia, la spina del pesce e l'osso; invece si avranno ⟨proprietà⟩ che conseguono anche a queste cose, come se esistesse una qualche natura unitaria di questo tipo[71].

69. Cfr. *Hist. Anim.*, II, 1, 501 a 12; 17, 507 b 7; *De Part. Anim.*, III, 2, 663 b 11; 14, 674 b 5.

70. Cfr. *Hist. Anim.*, I, 1, 486 b 19; *De Part. Anim.*, II,8, 654 a 20.

71. Vale a dire: la «natura ossosa», che dà luogo alla specie dei viventi con ossa, articolata in sottospecie, ciascuna delle quali con proprie caratteristiche peculiari.

II, 15

⟨*La polivalenza del termine medio*⟩

Alcuni problemi sono identici per il fatto di avere il medesimo ⟨termine⟩ medio: per esempio, che tutti ⟨i fatti⟩ sono una reazione. Di questi, alcuni sono identici per il genere: tutti quelli che hanno differenze per il fatto di essere ⟨problemi⟩ di cose diverse o in modo diverso: per esempio, *perché vi è l'eco* o *perché vi è riflessione* e *perché vi è l'iride*. Infatti tutte queste ⟨questioni⟩ costituiscono un problema identico per genere (ché tutte sono una ripercussione), ma sono diverse per specie. Altri tra i problemi differiscono per il fatto che il medio è subordinato ad un altro medio: per esempio, *in virtù di che cosa il Nilo quando finisce il mese scorre maggiormente? Perché il mese, finendo, è più piovoso. E perché è più piovoso quando finisce? Perché la luna decresce*. Ché questi ⟨fatti⟩ si rapportano così l'uno all'altro.

II, 16

⟨*Le relazioni tra la causa e l'effetto*⟩

Intorno alla causa ed a ciò di cui è causa si potrebbe sollevare una questione: se quando è presente il causato è presente anche la causa (come se, quando ⟨la pianta⟩ perde le foglie[72] e ⟨la luna⟩ eclissa, vi sarà anche la causa del perdere le foglie o dell'eclissare: per esempio, se questa consiste nel fatto
98 b di avere le foglie larghe, e ⟨la causa⟩ dell'eclissare nel fatto di essere la terra nel mezzo; ché, se non è presente, qualcos'altro sarà causa di quei ⟨fenomeni⟩) e, se è presente la causa, contemporaneamente lo è anche il causato (per esempio, se la terra è nel mezzo si ha un eclisse, o se ⟨la pianta⟩ è di foglie larghe perde le foglie). Se le cose stanno così, ⟨causa e causato⟩ avranno luogo contemporaneamente e si dimostreranno l'una con l'altro. Sia infatti «perdere le foglie» ciò in luogo di

72. Sulla causa della perdita delle foglie delle piante cfr. *De Gen. Anim.*, V, 3, 783 b 18.

cui ⟨si pone⟩ A, «di foglie larghe» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ B, «vite» ciò in luogo di cui ⟨si pone⟩ C. Ora, se A appartiene a B (infatti ogni ⟨pianta⟩ di foglie larghe perde le foglie), e B appartiene a C (infatti ogni vite è di foglie larghe), A appartiene a C ed ogni vite perde le foglie. Ne è causa B, il medio. Ma è possibile dimostrare anche che la vite è ⟨pianta⟩ di foglie larghe, in forza del fatto di perdere le foglie. Sia infatti D «di foglie larghe», E «perdere le foglie», «vite» ciò in luogo di ci ⟨si pone⟩ Z. Ora, a Z appartiene E (infatti ogni vite perde le foglie), e ad E ⟨appartiene⟩ D (infatti tutto ciò che perde le foglie è di foglie larghe); pertanto ogni vite è ⟨pianta⟩ di foglie larghe. Ne è causa il perdere le foglie. Se invece non può capitare che l'una delle due cose sia causa dell'altra (infatti la causa è anteriore a ciò di cui è causa, e l'essere la terra nel mezzo è causa dell'esserci un'eclisse, ma l'esserci un'eclisse non è causa dell'essere la terra nel mezzo), se dunque la dimostrazione tramite la causa è ⟨dimostrazione⟩ del *perché*, mentre quella non tramite la causa lo è del *che*, *che* ⟨la terra⟩ è nel mezzo si sa, ma *perché* no. E che l'esserci un'eclisse non è causa dell'essere ⟨la terra⟩ nel mezzo, ma è questo ⟨fenomeno causa⟩ dell'esserci un'eclisse, è evidente: ché nel discorso definitorio dell'esserci un'eclisse[73] è presente l'essere ⟨la terra⟩ nel mezzo, per cui è chiaro che mediante questo ⟨fatto⟩ si rende noto quello, ma non mediante quello questo.

Non può forse capitare che di una sola cosa vi siano più cause[74]? Ed infatti, se è possibile che la stessa cosa sia predicata di più cose prime, sia A appartenente a B come cosa prima, ed a C come un'altra cosa prima, e queste a D E. Pertanto A apparterrà a D E; e B ⟨sarà⟩ causa per D, e C per E. Di conseguenza, se sussiste la causa è necessario che sussista la cosa, ma se sussiste la cosa non è necessario che ⟨sussista⟩ tutto ciò che ne sia la causa, bensì una causa, non ogni ⟨causa⟩.

O non è forse che, se il problema è sempre universale, e la causa è un certo tutto e ciò di cui è causa è un universale? Per

73. Cfr. *ante*, II, 8, 93 b 6.
74. Il problema viene trattato anche nel cap. successivo.

esempio, il perdere le foglie è alcunché di determinato ⟨che appartiene⟩ a un certo tutto e, anche se ve ne siano delle specie, pure ad esse ⟨appartiene⟩ universalmente: o alle piante o alle piante di un certo tipo. Di conseguenza, in questi casi anche il medio e ciò di cui è causa devono essere uguali, e ⟨devono⟩ convertirsi. Per esempio, in forza di che cosa gli alberi perdono le foglie? Ebbene, se è in forza della coagulazione dell'umido, allora se l'albero perde le foglie deve darsi coagulazione ⟨dell'umido⟩, e se si dà coagulazione ⟨dell'umido⟩, non per qualsivoglia cosa ma per l'albero, ⟨l'albero deve⟩ perdere le foglie.

II, 17

⟨*La pluralità e l'unicità delle cause di un causato*⟩

99 a Può forse capitare che causa della stessa cosa non sia in tutti i casi la medesima cosa, bensì una cosa diversa, o no[75]? O non è forse che, se si è condotta la dimostrazione per sé e non secondo un segno[76] o per accidente, non è possibile? Ché il discorso definitorio dell'estremo ⟨maggiore⟩ è il medio. Se invece non è così, può capitare.

È possibile considerare accidentalmente sia ciò di cui vi è una causa[77] che ciò a cui ⟨appartiene la causa⟩[78]; ⟨allora⟩ certamente non sembra che vi siano problemi[79]. Se no[80] il medio si comporterà in modo simile: se ⟨gli estremi⟩ sono omonimi, il medio ⟨sarà⟩ omonimo, se sono ⟨compresi⟩ come in un genere, si comporterà in maniera simile. Per esempio, in forza di che tra i termini di una proporzione vi è anche intercambio? Ché nelle linee e nei numeri la causa è altra ed identica: in quanto linea è altra, in quanto cosa suscettibile di un aumento di un certo tipo, è identica. È così in tutti i casi. Ma del-

75. Il problema è già stato posto *ante*, 16, 98 b 25-31.
76. In proposito cfr. *Anal. Prior.*, II, 27, 70 a 3.
77. Ossia, l'effetto.
78. Ossia, il soggetto della causa.
79. Giacché non si avranno premesse da cui procedano sillogismi apodittici, le cui conclusioni devono essere necessarie.
80. Se, cioè, le relazioni causali sono accidentali.

l'essere un colore simile ad un colore ed una figura ad una figura, in un caso si ha una ⟨causa⟩, in un altro un'altra. Ché il «simile» in questi casi è omonimo: nell'ultimo, infatti, consiste indubbiamente nel fatto che i lati hanno una proporzione e gli angoli sono uguali, mentre in quello dei colori nel fatto che la sensazione è unica, o in qualcos'altro di questo genere. Ma le cose che sono identiche secondo analogia avranno anche il medio secondo analogia.

Il conseguire tra loro la causa, ciò di cui è causa e ciò in cui è causa, si comporta in questo modo: assumendo ⟨queste determinazioni⟩ caso per caso, ciò di cui è causa ha maggiore estensione: per esempio, l'avere gli ⟨angoli⟩ esterni uguali a quattro ⟨retti⟩ ha maggiore estensione del triangolo e del tetragono; assumendo invece tutti i casi, ha estensione uguale (infatti si tratta di tutte quelle ⟨figure⟩ che hanno gli ⟨angoli⟩ esterni uguali a quattro retti); e similmente ⟨si comporta⟩ il medio. E il medio è il discorso definitorio del primo estremo; per questo tutte le scienze si costituiscono attraverso la definizione. Per esempio, il *perdere le foglie* consegue al tempo stesso alla *vite* e ne è più esteso, ed al fico, e ne è più esteso; ma non ⟨è più esteso⟩ di tutte ⟨le piante⟩, bensì ugualmente esteso. Ora, se si assume il primo medio, si ha il discorso definitorio di «perdere le foglie». Infatti si avrà un medio primo rispetto alle ⟨due⟩ diverse cose[81], ossia che tutte sono di un certo tipo; indi un medio di questo, vale a dire che il succo si coagula o qualcos'altro di questo genere. E che cos'è il *perdere le foglie?* Il coagularsi del succo seminale nel punto di contatto[82].

Nel caso delle rappresentazioni schematiche[83], coloro che cercano la consecuzione della causa e di ciò di cui è causa si esplicheranno in questo modo. Sia A appartenente ad ogni B e B a ciascuno dei D, ed abbia estensione maggiore. Ora, B sarà universale per i D; dico universale ciò con cui non si converte, e universale primo quello con il quale ciascuna cosa

81. Ossia: la vite e quelle seguenti.
82. Si tratta del punto di contatto delle foglie con il tallo.
83. Il testo presenta lo stesso vocabolo (σχήματα) con il quale Aristotele indica le figure sillogistiche.

individuale non si converte, però tutte quante si convertono ed hanno estensione uguale. Ebbene, per i D, B è causa di A. Pertanto A deve avere maggiore estensione di B; se no, perché questa sarà causa in misura maggiore di quello? Ora, se A appartiene a tutti gli E, tutte quelle cose saranno un alcunché di unico diverso da B. Ché, se no, come si potrà dire che A
99 b ⟨appartiene⟩ a tutto ciò a cui ⟨appartiene⟩ E, ma E non ⟨appartiene⟩ a tutto ciò a cui ⟨appartiene⟩ A? In virtù di che, infatti, non vi sarà qualche causa ⟨dell'appartenenza di A ad E⟩, come A appartiene a tutti gli E? Ma non è forse che anche gli E saranno alcunché di unico? Lo si deve tenere in considerazione, e sia C.

Pertanto, può capitare che della medesima cosa vi siano più cause, ma non che vi siano per le cose identiche per la specie: per esempio, ⟨la causa⟩ del fatto che i quadrupedi sono longevi è il non avere la bile, mentre l'esserlo gli uccelli è il loro essere secchi o qualcos'altro.

II, 18

⟨*La causa prossima*⟩

Se non si procede immediatamente all'indivisibile[84] e il medio non è uno solo, ma più di uno, anche le cause sono più di una. Quale fra i medi è causa per le cose singolari[85], quello relativo all'universale primo o quello relativo al singolare? Ora è chiaro che lo è il più vicino a ciascuna cosa per la quale è causa. Ché questo è causa dell'essere il primo[86] subordinato all'universale: per esempio, C è causa dell'appartenere B a D. Ebbene, dell'appartenere A a D è causa C, dell'⟨appartenere⟩ a C lo è B, dell'⟨appartenere⟩ a questo lo è questo stesso.

84. Ossia alla premessa immediata.
85. Si tratta delle singole specie.
86. Ossia il soggetto.

II, 19

⟨*L'apprensione dei principi*⟩

Per ciò che riguarda, dunque, il sillogismo e la dimostrazione, che cos'è ciascuno e come si costituisce, è evidente, ed al tempo stesso anche per ciò che riguarda la scienza apodittica: infatti è la stessa cosa. Invece per ciò che riguarda i principi, come diventano noti e qual è l'abito che li rende noti, a coloro che precedentemente hanno incontrato difficoltà sarà chiaro da quanto segue.

Che dunque non possa capitare di conoscere scientificamente mediante la dimostrazione senza conoscere i principi primi immediati, si è detto prima[87]. Quanto invece alla conoscenza dei ⟨principi⟩ immediati, si poterebbero sollevare delle difficoltà: se sia la medesima o non sia la medesima ⟨della conoscenza apodittica⟩, e se di ciascuna delle due cose[88] vi sia scienza, oppure dell'una scienza, dell'altra un altro genere ⟨di conoscenza⟩, e se gli abiti, non essendo innati, si ingenerano, oppure, essendo innati, sono passati inavvertiti.

Ora, se quei ⟨principi⟩ sono un nostro possesso, vi è un assurdo: infatti avviene che passi inosservato di possedere delle conoscenze più rigorose della dimostrazione. Se invece li acquisiamo, non possedendoli precedentemente, come potremmo renderli noti e come potremmo apprenderli da una conoscenza che prima non sussiste? In effetti è assurdo, come abbiamo detto anche nel caso della dimostrazione[89]. È evidente, pertanto, che né è possibile che siano un nostro possesso, né che si ingenerino in coloro che li ignorano e che non ne hanno nessun possesso. È necessario, pertanto, possedere una certa facoltà ⟨di acquisirli⟩, però non possederne una tale che per esattezza sia più pregevole di essi. La medesima ⟨situazione⟩, per la verità, risulta sussistere per tutti i viventi. Ché essi possiedono una connaturata facoltà di distinguere che si chiama sensazione; però, pur essendo presente la sensazione,

87. Cfr. *ante*, I, 2.
88. Vale a dire, delle conclusioni e dei principi immediati.
89. Cfr. *ante*, I, 1; cfr. anche *Metaph.*, I, 9, 992 b 24-33.

in alcuni tra i viventi si ingenera una persistenza dell'impressione sensibile, in altri non s'ingenera. Ebbene, per tutti quelli per i quali non s'ingenera, o totalmente o nell'ambito di quelle cose per le quali non s'ingenera, non vi è conoscenza all'infuori del sentire; invece in quelli nei quali ⟨s'ingenera⟩,
100 a oltreché sentire è insito l'avere in più ⟨l'impressione sensibile⟩ nell'anima. E col verificarsi di molte ⟨impressioni⟩ di questo tipo, si origina già una differenza, per cui per gli uni dalla persistenza delle cose di questo genere sorge una nozione, per altri no.

Dalla sensazione si origina dunque il ricordo, come diciamo, e dal verificarsi spesse volte il ricordo della medesima cosa, l'esperienza: ché i molteplici ricordi costituiscono con il loro numero una sola esperienza[90]. E dall'esperienza o dall'universale che è tutto in riposo nell'anima[91], dall'uno a lato dei molti, che in tutti essi è insito, uno ⟨ed⟩ identico, si origina il principio dell'arte e della scienza: se abbia ad oggetto la generazione, dell'arte; se abbia ad oggetto ciò che è, della scienza[92].

Pertanto, né gli abiti ⟨dei principi⟩ sono innati come ⟨già⟩ determinati, né si originano da alcuni abiti più noti, bensì dalla sensazione: come in una battaglia, verificandosi una fuga, se uno si arresta si arresta un altro, poi un altro ancora, fino a giungere all'inizio ⟨dello schieramento⟩. L'anima risulta essere di tal fatta da essere in grado di sentire questa ⟨nozione⟩.

Ciò che s'è prima detto[93], non s'è detto chiaramente; esponiamolo di nuovo. Quando, in effetti, una delle cose indifferenziate si arresta, innanzitutto nell'anima ⟨si costituisce⟩ un universale[94] (e difatti si sente l'individuale, ma la sensazione
100 b è dell'universale: per esempio, dell'uomo, ma non dell'uomo Callia); tra questi si produce, a sua volta, un nuovo arresto,

90. Cfr. *Metaph.*, I, 1, 980 a 29.

91. Cfr. *Phys.*, VII, 3, 247 b 10, dove si afferma che «il pensiero conosce e pensa in riposo e per arresto ⟨dell'anima⟩»; cfr. anche *De Anima*, I, 3, 407 a 32.

92. Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10.

93. Il riferimento è probabilmente a *ante*, II, 13, 97 b 7.

94. Si tratta della nozione (universale) della specie, che si origina dalla singola percezione sensibile.

fino a che si fermino le ⟨nozioni⟩ prive di parti e gli universali[95]: per esempio, «vivente di tal natura», fino a che ⟨non si giunga⟩ a «vivente», e in questo ⟨si proceda⟩ in ugual modo. Ora, è chiaro che per noi è necessario conoscere le cose prime per induzione: ed infatti è in questo modo che la sensazione produce in ⟨noi⟩ l'universale.

E poiché, tra gli abiti relativi al pensiero con i quali diciamo il vero, gli uni sono sempre veri, gli altri accolgono il falso (per esempio, l'opinione e il ragionamento; invece la scienza e l'intellezione sono sempre ⟨vere⟩), e nessun altro genere di conoscenza è più esatto dell'intellezione, ed i principi sono più noti delle dimostrazioni, ed ogni scienza s'accompagna a ragionamento: dei principi non vi può essere scienza. E poiché nulla può capitare che sia più vero della scienza ad eccezione dell'intellezione, si avrà intellezione dei principi, tanto se si indaga a partire da queste ⟨considerazioni⟩ quanto ⟨da quella⟩ che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione, per cui neppure ⟨il principio⟩ della scienza è una scienza. Se, dunque, oltre la scienza non possediamo nessun altro genere veritiero ⟨di conoscenza⟩, l'intellezione sarà principio di scienza. E, da un lato, essa sarà principio del principio e, dall'altro, ogni ⟨scienza⟩ si rapporta ad ogni cosa in modo simile.

95. Ossia le categorie.

TOPICI

LIBRO PRIMO

I, 1

⟨I diversi tipi di sillogismo e la dialettica⟩

L'intento della trattazione è trovare un metodo dal quale saremo in grado di argomentare su ogni problema proposto a partire da opinioni notevoli e noi stessi, nel sostenere un discorso, non diremo nulla di contrario.

Per prima cosa, dunque, bisogna dire che cos'è un sillogismo e quali sono le sue differenze, perché si comprenda il sillogismo dialettico. È questo infatti che facciamo oggetto di ricerca nella presente trattazione.

Ebbene, sillogismo è un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è stabilito segue di necessità in forza di ciò che è stabilito[1]. Vi è dunque una dimostrazione quando il sillogismo proceda da asserzioni vere e prime, oppure da asserzioni tali che hanno assunto il principio della conoscenza ad esse relativa in forza di certe asserzioni vere e prime[2]; dialettico è invece il sillogismo che argomenta da opinioni notevoli.

Sono vere e prime le asserzioni che hanno la loro credibilità non in forza di altre asserzioni, ma di se stesse (infatti nei principi della scienza non bisogna fare oggetto di ricerca il perché, ma ciascuno dei principi dev'essere credibile in sé e per se stesso); sono invece opinioni notevoli quelle che sem-

1. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1, 24 b 18-20; *Soph. El.*, 1, 164 b27 - 165 a 2.
2. Cfr. *Anal. Post.*, I, 2, 71 b 16.

brano a tutti o alla massima parte o ai sapienti e, se a questi, o a tutti o alla stragrande maggioranza o a quelli massimamente noti ed illustri.

Eristico è il sillogismo che procede da opinioni che paiono notevoli ma non lo sono, o quello che pare procedere da opinioni notevoli o da opinioni che paiono notevoli[3]. Ché, non tutto ciò che pare un'opinione notevole è anche un'opinione notevole. Infatti nessuna delle opinioni che sono dette notevoli ha il suo apparire ⟨tale⟩ interamente evidente, come capita che sia riguardo ai principi dei discorsi eristici: subito, infatti, e per lo più a coloro che sono capaci di comprendere anche cose di poco conto è evidente in essi la natura del falso.

Il primo, dunque, dei sillogismi eristici di cui si è parlato sia detto pure sillogismo, il secondo sillogismo eristico, ma non sillogismo, poiché pare argomentare ma non argomenta.

In più, oltre tutti i sillogismi che sono stati detti si hanno i paralogismi[4], derivanti dalle asserzioni proprie nell'ambito di alcune scienze, come capita che sia nel caso della geometria e di tutte ⟨le scienze⟩ ad essa congeneri. Infatti questo modo ha tutta l'aria di essere diverso dai sillogismi che abbiamo detto. Non è infatti né da enunciazioni vere e prime né da opinioni notevoli che argomenta chi disegna false figure. Ché non cade nel dominio della ⟨nostra⟩ definizione: infatti non assume né quello che sembra a tutti, né quello che sembra alla stragrande maggioranza, né quello che sembra ai sapienti e, a questi, né a tutti né alla massima parte; ma è dalle assunzioni proprie, sì, della ⟨sua specifica⟩ scienza, però non vere che opera il sillogismo. Ché egli dà luogo al paralogismo o col disegnare i semicerchi non come si deve, o col tracciare certe linee non come dovrebbero esser tracciate.

Le specie dei sillogismi, per riassumere in un abbozzo, siano dunque quelle che abbiamo detto. E, complessivamente, su tutte le cose di cui abbiamo parlato e su quelle di cui, dopo queste, parleremo, ci basti aver definito in questa misura, poiché di nessuna di esse ci proponiamo di produrre la nozione

3. Cfr. *Soph. El.*, 2, 165 b 7-8.
4. Cfr. *Anal. Post.*, I, 12, 77 b 16.

rigorosa, ma vogliamo trattarne quanto ⟨basta⟩ in un abbozzo, ritenendo completamente sufficiente, secondo la presente trattazione, il poter riconoscere come che sia ciascuna di esse.

I, 2

⟨*Utilità della dialettica*⟩

A quello che è stato detto seguirebbe che si esponga per quante e quali cose è utile la trattazione. Ora, lo è per tre cose: per un esercizio, per le conversazioni, per le scienze filosofiche.

Che dunque sia utile per un esercizio è chiaro dalle precedenti affermazioni. Infatti avendo un metodo saremo più facilmente in grado di argomentare su quel che è stato proposto.

⟨È utile⟩ per le conversazioni[5] perché, dopo aver enumerato le opinioni dei più, stabiliremo rapporti con essi non a partire da dottrine altrui, ma dalle dottrine loro proprie, mutando ciò che ci paiono dire non bene.

⟨È utile⟩ per le scienze filosofiche poiché, essendo in grado di sviluppare le difficoltà in entrambe le direzioni, in ciascuna vedremo più facilmente il vero e il falso[6].

Ed inoltre ⟨è utile⟩ per le asserzioni prime nell'ambito di ciascuna scienza. Infatti, a partire dai principi propri della scienza in questione è impossibile dire qualcosa intorno ad essi, giacché i principi sono le prime di tutte quante le asserzioni, ed è necessario trattarne mediante le opinioni notevoli 101 b
⟨espresse⟩ intorno a ciascun ⟨argomento⟩. Questo è specifico e massimamente proprio della dialettica. Infatti, essendo atta a investigare, dispone di una via d'accesso ai principi di tutte quante le scienze.

5. Ἔντευξις indica la «ratio disserendi qua utimur» (WAITZ, II, p. 441); il riferimento è alle discussioni con le persone dabbene e comuni (cfr. ALEX., 28,2: πρὸς τοὺς πολλοὺς συνουσία), per le quali le opinioni notevoli hanno la massima credibilità e consentono di argomentare con efficacia pari se non addirittura superiore a quella dell'apodissi.

6. Cfr. *infra*, VI, 6, 145 b 17.

I, 3

⟨*Precisazioni sul metodo*⟩

Possiederemo compiutamente il metodo quando lo possediamo come nel caso della retorica, della medicina e delle altre capacità di questo genere. E questo consiste nel compiere ciò che ci proponiamo a partire da ciò che è possibile. Né infatti il retore persuaderà in ogni modo, né il medico guarirà, ma se non abbia tralasciato nulla di ciò che è possibile diremo che egli possiede in maniera adeguata la ⟨sua⟩ arte.

I, 4

⟨*Gli elementi del metodo*⟩

Innanzitutto, dunque, bisogna vedere da quali cose è costituito il metodo. Ora, se comprendessimo in relazione a quante e quali cose e da quali cose sono costituiti i discorsi, e come li otterremo, saremmo sufficentemente in possesso di ciò che ci eravamo prefissi.

Le cose di cui i discorsi sono costituiti e quelle intorno alle quali vertono i sillogismi sono numericamente uguali e le medesime. Infatti i discorsi si originano dalle proposizioni; invece ciò intorno a cui vertono i sillogismi sono i problemi. Ed ogni proposizione ed ogni problema mostra o il proprio, o il genere, o l'accidente. Infatti bisogna porre la differenza, poiché è del genere, assieme al genere. E poiché una parte del proprio significa l'essenza, una parte non la significa, si divida il proprio in ambedue le parti anzidette, e si chiami «definizione» quella che significa l'essenza, invece si chiami «proprio» l'altra, secondo la denominazione comune che si assegna ⟨quando si parla⟩ di esse.

È chiaro dunque da ciò che si è detto che, secondo la divisione ora ⟨posta⟩, avviene che complessivamente le cose siano quattro: o definizione, o proprio, o genere, o accidente. E nessuno supponga che noi sosteniamo che ciascuna di queste cose dette di per sé costituisce o una proposizione o un proble-

ma, ma che da queste si originano sia i problemi che le proposizioni.

Il problema e la proposizione differiscono per il modo. Quando infatti si dice così: «forse “animale” è il genere di “uomo” ?», si ha una proposizione. Se invece ⟨si dice⟩: «“animale terrestre bipede” è definizione di uomo o no?», si ha un problema. E similmente anche negli altri casi. Di conseguenza a giusta ragione i problemi e le proposizioni sono numericamente uguali. Infatti da ogni proposizione, operando una mutazione nel modo, si costituirà un problema.

I, 5

⟨*I predicabili*⟩

Bisogna dire che cos'è la definizione, che cosa il proprio, che cosa il genere e che cosa l'accidente.

La definizione è il discorso che significa l'essenza, e si produce o come discorso in luogo di un nome, o come discorso in 102 a
luogo di un discorso; infatti è possibile che siano definite pure alcune delle cose significate da un discorso. Ma è chiaro che tutti coloro che operano, in qualsiasi modo, l'esplicazione con un nome, non producono la definizione della cosa, poiché ogni definizione è un certo discorso. Certamente bisogna porre come definitorio pure un discorso di questo genere, ad esempio che ⟨*il*⟩ *bello è il conveniente*; e parimenti anche il seguente: *se sensazione e scienza sono la stessa cosa o cosa diversa*. Ed infatti nell'ambito delle definizioni la massima parte delle controversie ha ad oggetto se ⟨il *definiens* e il *definiendum*⟩ siano la stessa cosa o cosa diversa. E in senso assoluto si dica definitorio tutto ciò che s'inscrive sotto il medesimo metodo delle definizioni.

Che tutto quello che ora è stato detto sia di questa natura, è chiaro da se stesso. Ché, essendo capaci di sostenere nella discussione che ⟨qualcosa⟩ è identico e che ⟨qualcosa⟩ è diverso, otterremo di argomentare nello stesso modo anche rispetto alle definizioni. Infatti, avendo mostrato che ⟨qualcosa⟩ non è identico, avremo tolto la definizione. Ma tuttavia quel

che ora è stato detto non ammette conversione: ché non è sufficiente per costruire la definizione il mostrare che ⟨qualcosa⟩ è lo stesso; nondimeno per distruggerla è sufficiente il mostrare che ⟨qualcosa⟩ non è lo stesso.

Il proprio è ciò che non mostra l'essenza, ma appartiene ad una sola cosa e si predica in luogo della cosa. Ad esempio, proprio di «uomo» è «esser capace di apprendere la grammatica»: ché, se è uomo, è capace di apprendere la grammatica, e se è capace di apprendere la grammatica, è uomo. Infatti nessuno chiama proprio ciò che può appartenere ad un'altra cosa, ad esempio il dormire per l'uomo, neppure se per caso per un certo tempo appartenga ad una sola cosa. Se pertanto qualcuna delle cose siffatte sia anche detta proprio, non sarà detta proprio in senso assoluto, ma talvolta e rispetto a qualcosa. Infatti l'essere a destra talvolta è un proprio, e capita che l'⟨esser⟩ bipede sia detto proprio rispetto a qualcosa, per esempio per l'uomo rispetto ad un cavallo o ad un cane. Ma che nulla di ciò che può appartenere ad un'altra cosa sia predicato in luogo di essa, è chiaro. Infatti, se qualcosa dorme, non è necessario che sia un uomo.

Il genere è ciò che nel *che cos'è* si predica di più cose e differenti per la specie. Che sono predicate nel *che cos'è*, siano dette le cose siffatte: tutte quelle che è conveniente rispondere se vien domandato che cos'è ciò che sta dinanzi: al modo in cui, nel caso di «uomo», è conveniente dire, se vien domandato che cos'è, che «è animale».

Concerne il genere anche ⟨la questione⟩ se una cosa rientra nello stesso genere di un'altra o in un genere diverso. E infatti tale questione cade sotto il medesimo metodo del genere. Ché, avendo fatto vedere in una discussione che «animale» è il genere di «uomo», e che parimenti lo è anche di «bue», avre-
102 b mo fatto vedere che rientrano nel medesimo genere; se invece mostreremo che è genere dell'uno, ma che non lo è dell'altro, avremo fatto vedere che queste ⟨determinazioni⟩ non sono nel medesimo genere.

L'accidente è ciò che non è nessuna di queste cose, né definizione, né proprio, né genere, ma appartiene alla cosa; ed è ciò che può appartenere e non appartenere ad un'unica e me-

desima cosa, qualunque essa sia: ad esempio, «star seduto» può appartenere e non appartenere ad una qualche medesima cosa; e similmente anche «bianco». Infatti nulla impedisce che la medesima cosa talora sia bianca, talora non lo sia.

Ma la seconda delle definizioni dell'accidente è migliore. Ché, quando vien detta la prima, se si vorrà comprenderla è necessario conoscere in precedenza che cos'è la definizione e il proprio e il genere. Invece la seconda è sufficiente per render noto che cos'è mai quel che si dice, per se stesso.

Convengono all'accidente anche le comparazioni ⟨delle cose⟩ tra loro, che si dicono dovute come che sia all'accidente[7]: per esempio se sia preferibile la bellezza morale o l'utile, e se sia più piacevole la vita secondo virtù o quella secondo godimento, e se capita che qualche altra cosa sia detta in modo simile a queste. Ché, nel caso di tutte le cose di questo genere la ricerca ha per oggetto a quale di due cose capita maggiormente quel che si predica.

È chiaro dalle cose stesse che niente impedisce che l'accidente talvolta e rispetto a qualcosa venga ad essere un proprio: ad esempio «star seduto», che è un accidente, quando sia una sola persona a stare seduta, allora sarà un proprio; ma se non è una sola persona a stare seduta, sarà un proprio rispetto a coloro che non stanno seduti. Di conseguenza niente impedisce che l'accidente venga ad essere un proprio e rispetto a qualcosa e talora. Ma in senso assoluto non sarà un proprio.

I, 6

⟨*Ancora sui predicabili*⟩

Ma non ci resti nascosto che tutto ciò che è detto in relazione al proprio, al genere e all'accidente, converrà che sia detto anche in relazione alle definizioni. Infatti, avendo mo-

7. Il senso di quest'espresione è ben chiarito dal WAITZ, II, p. 445: «ad quaestiones de accidente accedunt etiam eae quaestiones per quas inter se comparantur gradus eorum quae aliis accidunt». Si tratta, cioè, della gradazione e della comparazione degli accidenti.

strato che ⟨alcunché⟩ non appartiene alla sola cosa che cade sotto la definizione, come ⟨avviene⟩ anche nel caso del proprio, o che non è ⟨il⟩ genere ciò che è stato esplicato nella definizione, o che qualcosa di ciò che è stato detto nel discorso definitorio non appartiene ⟨al *definiendum*⟩ — il che potrebbe dirsi anche nel caso dell'accidente —, avremo soppresso la definizione. Di conseguenza, in conformità con il discorso precedentemente prodotto[8], tutte le cose che abbiamo enumerato saranno in un certo modo concernenti la definizione.

Ma non per questo bisogna ricercare un solo metodo universale per tutte. Ché neppure è facile trovarlo, e se lo si potesse trovare, sarebbe completamente oscuro ed inutile per la presente ricerca. Se invece, in conformità con ciascuno dei generi che abbiamo definito, si produce un metodo particolare, muovendo da ciò che nell'ambito di ciascuno è proprio, lo svolgimento del compito che ci sta dinanzi diventerà più fa-
103 a cile. Di conseguenza bisogna operare una divisione per linee generali, come prima s'è detto[9], e, delle altre cose[10], bisogna connettere quelle che massimamente sono proprie a ciascuna ⟨delle cose divise⟩, chiamandole «concernenti la definizione» e «concernenti il genere». E probabilmente le cose che abbiamo detto sono state connesse a ciascuna.

I, 7

⟨*I significati dell'identico*⟩

Prima di tutto bisogna determinare, per quanto riguarda l'identico, in quanti sensi è detto[11]. Parrebbe che l'identico, per concepire la cosa in un abbozzo, sia diviso in tre sensi. Infatti siamo soliti nominare l'identico per numero o per specie o per genere. Per numero ⟨sono identiche⟩ quelle cose i cui nomi sono molteplici, ma la cosa è una: per esempio il vestito

8. Cfr. *ante*, 5, 102 a 9.
9. Cfr. *ante*, 1, 101 a 22.
10. Come per esempio la determinazione della differenza.
11. Cfr. in proposito *Metaph.*, V, 9, 1017 b 27-1018 a 11.

e il mantello[12]. Per specie ⟨sono identiche⟩ tutte le cose che, pur essendo molteplici, sono indifferenti per la specie, come un uomo ⟨è identico⟩ ad un uomo ed un cavallo ad un cavallo. Sono infatti tali cose ad essere dette identiche per la specie, tutte quelle che sono sotto la medesima specie. Parimenti ⟨sono identiche⟩ anche per genere tutte quelle cose che cadono sotto il medesimo genere, ad esempio il cavallo ⟨è identico⟩ all'uomo.

Potrebbe sembrare che l'acqua che deriva dalla stessa fonte, che è detta identica, abbia qualche differenza rispetto ai modi summenzionati. Ma in realtà anche una cosa siffatta sia posta nel medesimo ambito di quelle dette secondo un'unica specie, qualunque essa sia. Ché tutte quante le cose siffatte sono congeneri e sembrano essere somiglianti tra loro. Infatti ogni acqua è detta identica per la specie ad ogni ⟨acqua⟩ per il fatto di avere qualche somiglianza. E l'acqua che proviene dalla medesima fonte non differisce per null'altro se non per il fatto che la somiglianza è più forte; per cui la separiamo dalle cose che in qualche modo son dette ⟨identiche⟩ secondo un'unica specie.

Ma, concordemente, è soprattutto ciò che è uno per numero che ad avviso di tutti sembra essere detto identico. E suole esprimersi in più sensi anche questo. In senso principale e primo quando l'identico sia espresso con un nome o una definizione, al modo in cui «mantello» ⟨è identico⟩ a «vestito» e «animale pedestre bipede» a «uomo». In secondo luogo quando ⟨sia espresso⟩ con il proprio, al modo in cui «esser capace di apprendere la scienza» ⟨è identico⟩ a «uomo» e quel che per natura si porta verso l'alto a «fuoco». In terzo luogo quando ⟨l'identico derivi⟩ dall'accidente, ad esempio quel che sta seduto e quel che è musico ⟨è identico⟩ a Socrate. Infatti tutte queste cose vogliono significare ciò che è uno per numero. E che quel che ora è stato detto sia vero, si può apprendere soprattutto dalle cose che mutano le loro denominazioni: ché spesso, ordinando di chiamare col nome una certa persona tra quelle che sono sedute, operiamo il cambiamento: quando capiti che colui al quale diamo l'ordine non

12. Cfr. *Metaph.*, IV, 4,1006 b 25; *Phys.*, I, 2,185 b 20.

comprenda, nella supposizione che dall'accidente egli trarrà una comprensione maggiore, e ordiniamo di chiamare quello che sta seduto o che discute, chiaramente come se pensassimo che è lo stesso indicare secondo il nome e secondo l'accidente.

I, 8

⟨*Le prove dei predicabili*⟩

103 b L'identico sia dunque diviso in tre sensi, come s'è detto.

Una convinzione che i discorsi derivino dalle cose che prima sono state dette e si sviluppino attraverso queste e si riferiscano a queste, è quella che ⟨si origina⟩ mediante l'induzione. Se infatti si esaminasse ciascuna proposizione e ciascun problema, apparirebbe che essi derivano o dalla definizione o dal proprio o dal genere o dall'accidente.

Un'altra convinzione è quella che ⟨si origina⟩ mediante il sillogismo. Infatti è necessario che tutto ciò che si predica di qualcosa o si predichi in luogo della cosa o non; e se si predica in luogo della cosa sarà o definizione o proprio (ché, se significa il τὸ τί ἦν εἶναι è definizione, se non lo significa è proprio: questo infatti, come s'è detto, è il proprio, ciò che si predica in luogo della cosa ma non significa il τὸ τί ἦν εἶναι); se invece non si predica in luogo della cosa, o si annovera tra le cose che son dette nella definizione di un soggetto, o non. E se si annovera tra le cose che son dette nella definizione, sarà genere o differenza, poiché la definizione è costituita da genere e differenza; se invece non si annovera tra le cose che son dette nella definizione è chiaro che sarà accidente: ché si diceva che l'accidente è ciò che non è né definizione né proprio né genere, ma appartiene alla cosa.

I, 9

⟨*Le categorie e i predicabili*⟩

Dopo ciò bisogna che siano distinti i generi dei predicati[13] nei quali sussistono le quattro cose che abbiamo

13. Ossia le categorie.

detto[14]. Questi sono dieci di numero: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire. Sempre infatti l'accidente, il genere, il proprio e la definizione saranno in uno di questi predicati: ché, tutte le proposizioni che si costituiscono mediante questi significano o *che cos'è* o quantità o qualità o qualcuno degli altri predicati.

Ed è chiaro dalle cose stesse che chi significa il *che cos'è* significa talvolta la sostanza, talvolta la quantità, talvolta la qualità, talvolta qualcuno degli altri predicati: infatti quando, stando qui dinanzi un uomo, dica che quel che sta dinanzi è uomo o animale, dice *che cos'è* e significa la sostanza; quando invece, stando qui dinanzi il colore bianco, dica che quel che sta dinanzi è bianco o colore, dice *che cos'è* e significa la qualità. Similmente se, stando dinanzi una grandezza di un cubito, dica che quel che sta dinanzi è una grandezza, dice *che cos'è* e significa la quantità. E similmente anche nel caso degli altri ⟨predicati⟩: ché ciascuna di tali ⟨determinazioni⟩, tanto se la cosa venga detta di se stessa che se intorno ad essa venga detto il genere, significa *che cos'è*.

Quando invece venga detta riguardo ad un'altra cosa, non significa *che cos'è*, ma quantità o qualità o qualcuno degli altri predicati.

Cosicché le cose che costituiscono gli oggetti dei discorsi e dalle quali derivano i discorsi sono queste e di questo nu- 104 a
mero.

Come le comprenderemo e mediante quali cose le otterremo, dopo ciò bisogna dire.

I, 10

⟨*Proposizione dialettica e problema dialettico*⟩

Per prima cosa, dunque, si determini che cos'è la proposizione dialettica e che cosa il problema dialettico. Infatti non bisogna porre che ogni proposizione né ogni problema sono dialettici. Ché nessuno che abbia senno proporrebbe ciò che

14. Ossia i predicabili: genere, definizione, proprio e accidente.

non sembra a nessuno né renderebbe problematico ciò che è chiaro a tutti o alla stragrande maggioranza: infatti alcune cose non presentano difficoltà, altre nessuno porrebbe.

La proposizione dialettica è un'interrogazione corrispondente ad un'opinione notevole, o per tutti, o per la stragrande maggioranza, o per i sapienti, e, per questi, o per tutti, o per la massima parte, o per quelli massimamente noti; un'⟨interrogazione⟩ non paradossale: infatti si può porre quel che sembra ai sapienti se non sia contrario alle opinioni dei più.

Sono proposizioni dialettiche anche le cose simili alle opinioni notevoli, e le contrarie di quelle che sembrano essere opinioni notevoli, proposte in forma contraddittoria, e tutte le opinioni conformi alle arti che si sono acquisite. Ché, se è opinione notevole che la scienza dei contrari è la stessa, apparirà opinione notevole anche che la sensazione dei contrari è la stessa; e se lo è che la grammatica è numericamente una, ⟨apparirà esser⟩ una anche l'auletica, se invece lo è che le grammatiche sono molteplici, ⟨apparirà⟩ che anche le auletiche sono molteplici. Infatti tutte queste cose sembrano essere simili e congeneri.

E parimenti anche le cose contrarie delle opinioni notevoli, proposte in forma contraddittoria, sembrano opinioni notevoli. Se infatti è opinione notevole che *bisogna beneficare gli amici*, ⟨sarà⟩ opinione notevole anche che *non bisogna far loro del male.* Che *bisogna far del male agli amici* è contrario ⟨dell'opinione notevole⟩, ed è ad esso contraddittorio che *non bisogna far loro del male.* E similmente anche se ⟨è opinione notevole che⟩ *bisogna beneficare gli amici*, ⟨è opinione notevole che⟩ *non bisogna beneficare i nemici.* Ed anche questo è contraddittorio di ciò che è contrario ⟨all'opinione notevole⟩. Infatti il contrario è che *bisogna beneficare i nemici.* E nello stesso modo è anche negli altri casi.

Apparirà un'opinione notevole, in un confronto, pure il contrario circa il contrario: ad esempio, se *bisogna beneficare gli amici*, bisogna pure *far del male ai nemici.* Il *beneficare gli amici* può apparire anche contrario del *far del male ai nemici*; e se è anche secondo verità o no che le cose stiano così, sarà esposto in quel che si dirà dei contrari.

È chiaro che pure tutte le opinioni che sono conformi alle arti sono proposizioni dialettiche. Infatti si porrà quel che sembra a coloro che indagano intorno a queste cose, per esempio intorno alle cose della medicina come ⟨sostiene⟩ il medico e intorno alle cose della geometria come ⟨sostiene⟩ il geometra; e similmente anche negli altri casi.

I, 11

⟨*Il problema dialettico*⟩

Problema dialettico è una ricerca che ha di mira o la scelta 104 b
e la fuga, o la verità e la conoscenza, o in se stesso o come coadiuvante per qualcun'altra delle cose di tal genere, intorno a cui o non si ha un'opinione in nessuno dei due sensi, o i più ne hanno una contraria ai sapienti, o i sapienti una contraria ai più, oppure ciascuno di questi due gruppi ha nel suo interno opinioni contrarie. Infatti è utile conoscere alcuni problemi per scegliere o fuggire: ad esempio se il piacere sia cosa da scegliere o no; altri invece per il solo conoscere, ad esempio se il mondo sia eterno o no; altri ancora non sono, in sé e per se stessi, finalizzati a nessuna di queste due cose, ma sono coadiuvanti per alcune cose di questo genere. Ché molte sono le cose che non vogliamo conoscere in sé e per se stesse, ma in vista di altro, affinché mediante esse conosceremo qualcos'altro.

Sono problemi anche le cose di cui vi sono sillogismi contrari (infatti costituisce una difficoltà se le cose stiano in questo modo o non in questo modo, per il fatto che i discorsi intorno all'una e all'altra ⟨posizione⟩ sono convincenti), e quelle intorno a cui non possediamo un discorso, poiché sono di grande rilevanza, ritenendo che sia difficile esplicarne il perché: ad esempio se il mondo sia eterno o no. Ché, anche tali cose si possono ricercare.

Si dividano dunque i problemi e le proposizioni come si è detto. Una tesi[15] è una supposizione paradossale di qualcu-

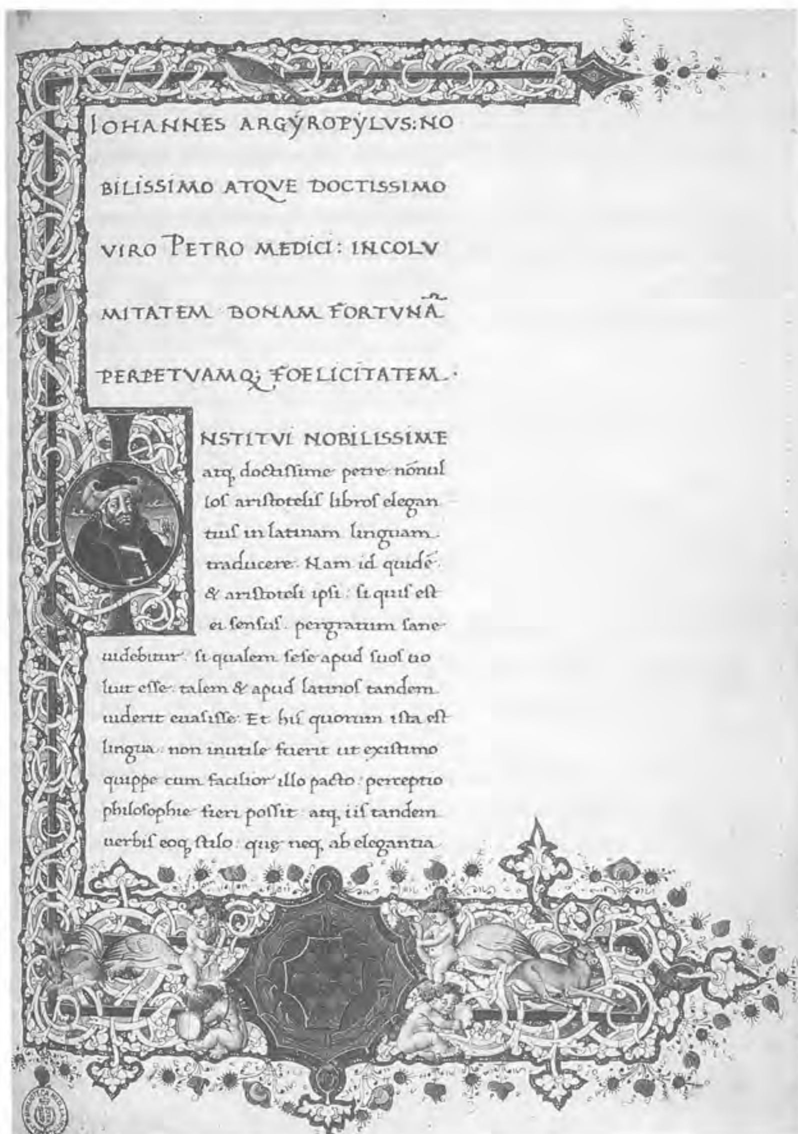
15. In proposito cfr. anche *Anal. Post.*, I, 2, 72 a 15.

na delle cose note in filosofia: ad esempio che non è possibile contraddire, come sostenne Antistene, o che tutte le cose sono in movimento, secondo Eraclito, o che l'essente è uno, come dice Melisso (infatti il darsi cura del primo capitato che dichiara il contrario di quel che comunemente si crede, è sciocco); oppure delle cose sulle quali possediamo un'argomentazione contraria a quel che comunemente si pensa: ad esempio che non tutto ciò che è, o è divenuto o è eterno, come dicono i Sofisti. Infatti uno che è musico è grammatico senza né esser divenuto né esser eterno. Ché, questo potrebbe essere creduto, anche se a qualcuno non sembra, per il fatto di disporre di un'argomentazione.

Anche la tesi è dunque un problema; ma non ogni problema è una tesi, dal momento che alcuni problemi sono tali che intorno ad essi non abbiamo un'opinione né nell'uno né nell'altro senso. Che anche la tesi sia un problema, è chiaro: infatti è necessario da quel che si è detto o che i più sulla tesi siano in disaccordo con i sapienti o, nel modo che sia, con se stessi, poiché la tesi è una sorta di supposizione paradossale.

Forse ora tutti i problemi dialettici vengono chiamati tesi. Qualunque sia il modo in cui si dice, non faccia alcuna differenza: non è infatti volendo creare dei nomi che noi li distinguiamo in questo modo, ma perché non ci resti nascosto quali si trovano ad essere loro differenze.

Non bisogna indagare ogni problema né ogni tesi, ma quella sulla quale solleverebbe una questione qualcuno di coloro che hanno bisogno di argomentazione e non di correzione o di percezione. Infatti coloro che sollevano la questione «se bisogna onorare gli dèi ed amare i genitori, o no» hanno bisogno di correzione, mentre coloro che ⟨sollevano la questione⟩ «se la neve è bianca o no» ⟨hanno bisogno⟩ di percezione. Ora, la dimostrazione non ha ad oggetto né le cose che sono prossime, né quelle che sono troppo lontane: ché le prime non presentano difficoltà, le seconde ne presentano in numero maggiore di quello che conviene a un esercizio.


IOHANNES ARGYROPYLVS: NO
BILISSIMO ATQVE DOCTISSIMO
VIRO PETRO MEDICI: INCOLV
MITATEM BONAM FORTVNĀ
PERPETVAMQ; FOELICITATEM.
INSTITVI NOBILISSIME
atq; doctissime petre nonnul
los aristotelis libros elegan
tius in latinam linguam
traducere. Nam id quidē
& aristoteli ipsi: si quis est
ei sensus: pergratum sane
uidebitur: si qualem sese apud suos uo
luit esse: talem & apud latinos tandem
uiderit euasisse. Et his quorum ista est
lingua: non inutile fuerit ut existimo
quippe cum facilior illo pacto perceptio
philosophie fieri possit: atq; iis tandem
uerbis eoq; stilo: que neq; ab elegantia

Miniatura con immagine di filosofo greco nella prima pagina
del manoscritto *Aristotelis de interpretatione*, di Giovanni Argiropulo

(Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. 71, 18, fol. 1 r.).

I, 12

⟨*L'induzione e il sillogismo*⟩

Definite queste cose, è necessario che si distingua quante sono le specie dei discorsi dialettici. Una è l'induzione, l'altra il sillogismo.

E che cos'è il sillogismo, è stato detto prima. L'induzione è il passaggio dai particolari all'universale: per esempio, se il timoniere che ha conoscenze è il migliore, e così il cocchiere, anche in generale colui che in ciascun settore ha conoscenze è il migliore.

L'induzione è cosa più convincente e più chiara e più nota secondo la percezione e comune ai più; invece il sillogismo è cosa più forte e più efficace contro gli oppositori.

I, 13

⟨*I mezzi con cui costruire i sillogismi*⟩

I generi intorno ai quali vertono i discorsi[16] e dai quali ⟨derivano⟩ siano dunque distinti come prima si è detto[17].

Gli strumenti mediante i quali otterremo i sillogismi sono quattro: il primo è l'assumere le proposizioni; il secondo l'esser capaci di dividere in quanti modi è detta ciascuna cosa; il terzo è il trovare le differenze; il quarto è la ricerca di ciò che è simile.

In un certo modo anche le ⟨ultime⟩ tre di queste cose sono proposizioni: infatti in conformità con ciascuna di esse è possibile creare una proposizione: ad esempio che degno d'essere scelto è il bello e il piacevole, e che la sensazione differisce dalla scienza per il fatto che a quest'ultima è possibile assumere di nuovo quel che ha perduto, mentre alla prima è impossibile, e che quel che sta bene si rapporta alla salute in modo simile a come quel che è in buona condizione si rapporta alla buona condizione. La prima proposizione deriva da

16. Ossia i quattro predicabili: definizione, genere, proprio e accidente.
17. Il riferimento è ai capp. 5-9.

ciò che è detto in molti modi, la seconda dalle differenze, la terza dalle somiglianze.

I, 14

⟨*La scelta delle proposizioni e le parti delle proposizioni e dei problemi*⟩

Bisogna scegliere le proposizioni in tutti i modi in cui si è distinto intorno alla proposizione, discutendo o le opinioni di tutti o quelle della stragrande maggioranza o quelle dei sapienti e, di questi, o di tutti o della massima parte o dei più noti, oppure le non contrarie a quelle che hanno carattere di evidenza e tutte le opinioni che sono conformi alle arti. E bisogna avere di mira, in forma di contraddizione, anche quelle contrarie alle opinioni che hanno carattere di evidenza nell'esser notevoli, nel modo che prima si è detto.

È utile, nello scegliere ⟨le proposizioni⟩, anche il porre non soltanto quelle opinioni che sono notevoli, ma anche quelle che sono simili a queste: ad esempio che la percezione dei contrari è la medesima (e infatti lo è anche la scienza) e che vediamo accogliendo qualcosa, non espellendolo; e similmente anche nel caso delle altre percezioni. Infatti ascoltiamo accogliendo qualcosa, non espellendolo, e gustiamo in questo stesso modo, e similmente anche nel caso delle altre ⟨sensazioni⟩.

Inoltre, bisogna assumere come principio e tesi corrispondente al comune modo di pensare, tutte le cose che risultano evidenti in tutti i casi o nella stragrande maggioranza. Infatti le pongono coloro che non scorgono in quale caso non è così.

È necessario scegliere ⟨le proposizioni⟩ anche dai discorsi scritti e fare le ⟨rispettive⟩ liste su ogni genere, poste separatamente sotto ⟨dei titoli⟩: per esempio, su «bene» o su «animale», e su ogni bene, cominciando dal *che cos'è*.

E bisogna che siano indicate anche le opinioni di ciascun ⟨filosofo⟩: ad esempio che Empedocle disse che quattro sono gli elementi dei corpi. Infatti qualcuno potrebbe porre quel che è stato asserito da qualche persona illustre.

Per comprendere con uno schema, delle proposizioni e dei problemi vi sono tre parti: le une, infatti, sono proposizioni etiche, altre fisiche, altre ancora logiche. Ebbene, sono etiche quelle siffatte: per esempio, se bisogna obbedire ai comandi dei genitori più che a quelli delle leggi, qualora differiscano; sono logiche, per esempio: se la scienza dei contrari è la medesima o no; fisiche, per esempio: se il mondo è eterno o no. E similmente anche i problemi.

Di che natura sia ciascuna delle cose suddette, non è agevole esplicare con una definizione a loro riguardo; invece è con l'abitudine ⟨che si acquisisce⟩ mediante l'induzione che si deve cercare di conoscere ciascuna di esse, indagando secondo i modelli anzidetti.

Relativamente alla filosofia si deve dunque trattare di queste cose secondo verità, mentre relativamente all'opinione ⟨si deve trattarne⟩ in modo dialettico. E si devono assumere tutte le proposizioni quanto più possibile in universale, e di una sola se ne devono fare molte: per esempio che «identica è la scienza degli opposti», poi che «⟨identica è la scienza⟩ dei contrari» e che «⟨identica è la scienza⟩ dei relativi». Ed allo stesso modo si devono nuovamente dividere queste ⟨proposizioni⟩, fino a che sia possibile dividere: ad esempio ⟨che identica è la scienza⟩ del bene e del male, del bianco e del nero, del freddo e del caldo; e similmente anche negli altri casi.

I, 15

⟨*Gli omonimi*⟩

Sulle proposizioni è dunque sufficiente quello che si è 106 a
detto.

Per ciò che riguarda in quanti modi ⟨qualcosa si dice⟩, non bisogna trattare soltanto quante cose son dette in modo diverso, ma bisogna cercare di esplicare anche le loro definizioni: per esempio non soltanto che «bene» si dice in un modo ⟨come⟩ *giustizia* e *coraggio*, in un altro ⟨come⟩ in *buona condizione* e *sano*, ma anche che i primi ⟨si dicono buoni⟩ per il fatto di essere, essi, di una certa qualità, le seconde invece per

il fatto di esser atte a produrre qualcosa e non di essere, esse, di una certa qualità. E similmente anche negli altri casi.

Se ⟨qualcosa⟩ si dice per la specie in molti modi o in un solo modo, bisogna esaminare con queste ⟨considerazioni⟩: innanzitutto indagare sul contrario, se è detto in molti modi, tanto se vi sia dissonanza per la specie, quanto se vi sia per il nome. Infatti alcune cose sono subito diverse anche per i nomi: ad esempio, ad «acuto» nella voce è contrario «grave», nella massa «ottuso». È chiaro dunque che il contrario di «acuto» si dice in molti modi. E se ⟨si dice in molti modi⟩ questo, ⟨si dice in molti modi⟩ anche «acuto»: ché, conformemente a ciascuno di essi il contrario sarà diverso. Infatti non è il medesimo «acuto» che sarà contrario di «ottuso» e di «grave»; ma di ciascuno è contrario «acuto». Di nuovo, a «grave» nella voce è contrario «acuto», nella massa «leggero». Di conseguenza «grave» si dice in molti modi, poiché ⟨si dice in molti modi⟩ anche il contrario. E similmente anche a «bello» nel caso del vivente ⟨è contrario⟩ «brutto», in quello della casa lo è «di cattiva qualità»; cosicché «bello» è omonimo.

In certi casi non vi è alcuna dissonanza per i nomi, ma per la specie è immediatamente chiara in essi la differenza: ad esempio nel caso di «bianco» e «nero». Infatti una voce è detta bianca e nera, e similmente anche un colore. Per i nomi non c'è nessuna dissonanza; per la specie, invece, è immediatamente chiara in essi la differenza: non è infatti in modo simile che il colore e la voce sono detti «bianchi». Questo è chiaro anche tramite la sensazione. Infatti delle cose identiche per la specie identica è la sensazione; ma non giudichiamo con la stessa sensazione il bianco che si ha nel caso della voce e del colore, bensì l'uno con la vista, l'altro con l'udito. E similmente anche l'acuto e l'ottuso nei sapori e nelle masse, ma l'uno col tatto, l'altro col gusto. Infatti neppure queste cose sono dissonanti per i nomi, né in se stesse né nei loro contrari: ché «ottuso» è anche il contrario di ciascuno dei due.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se una cosa ha un certo contrario, un'altra assolutamente nessuno: ad esempio, al piacere che deriva dal bere è contrario il dolore che deriva dall'aver

sete, a quello che deriva dal vedere che la diagonale è incommensurabile con il lato nulla è ⟨contrario⟩; di conseguenza è 106 b
in molti modi che si dice il piacere. E all'amare secondo il pensiero è contrario l'odiare, all'amare secondo l'atto fisico nulla ⟨è contrario⟩. È chiaro dunque che «amare» è omonimo.

Inoltre, nel caso degli intermedi ⟨si deve indagare⟩ se di alcune cose vi è qualche intermedio, di altre non ve n'è nessuno; oppure ⟨se⟩ ve n'è qualcuno per entrambe, ma non lo stesso: per esempio, del bianco e del nero, tra i colori, ⟨lo è⟩ il grigio, nella voce non lo è niente, oppure, se esiste, è l'atono, come alcuni dicono che è atona la voce nel mezzo. Di conseguenza «bianco» è omonimo, e similmente anche «nero».

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se di alcune cose gli intermedi sono più di uno, di altre uno solo, come nel caso del bianco e del nero. Infatti nel caso dei colori gli intermedi sono molti, invece nel caso della voce è uno solo: l'atono.

Di nuovo nel caso di ciò che è opposto secondo contraddizione ⟨si deve⟩ indagare se è detto in più modi. Infatti, se questo è detto in più modi, anche ciò che gli è opposto sarà detto in più modi: ad esempio «non guardare» è detto in più modi: uno «non avere la vista», uno «non esercitare l'attività con la vista». Se questo ⟨è detto⟩ in più modi, è necessario che anche «guardare» sia detto in più modi. Infatti a ciascun «non guardare» si opporrà qualcosa: per esempio a «non avere la vista» l'averla e a «non esercitare l'attività con la vista» l'esercitare l'attività con la vista.

Inoltre ⟨si deve⟩ indagare sulle cose che son dette secondo la privazione e il possesso; se infatti una delle due cose è detta in più modi, ⟨è detta in più modi⟩ anche la restante: per esempio, se «percepire» è detto in più modi, secondo l'anima e il corpo, anche «esser impercepibile» sarà detto in più modi, secondo l'anima e il corpo. E che sia secondo privazione e possesso che si oppongono le cose ora dette, è chiaro, dal momento che i viventi possiedono per natura delle sensazioni, sia secondo l'anima che secondo il corpo.

Inoltre bisogna indagare sui casi. Infatti se «giustamente» si dice in più modi, si dirà in più modi anche «giusto»: per

esempio, se si dice «giustamente» «giudicare secondo la propria opinione» e «come si deve», similmente ⟨sarà detto⟩ anche «giusto». Parimenti anche se «sano» si dice in più modi, pure «sanamente» si dirà in più modi: per esempio, se ⟨si dice⟩ sano ciò che è capace di produrre salute, ciò che è capace di conservarla e ciò che è capace di significarla, anche «sanamente» si dirà o nel senso d'esser capaci di produrre salute, o nel senso d'esser capaci di conservarla, o nel senso d'esser capaci di significarla. E similmente anche negli altri casi, quando il termine si dica in più modi, anche il caso che ne deriva si dirà in più modi, e ⟨se si dice in più modi⟩ il caso, ⟨si dirà in più modi⟩ anche il termine.

⟨Si devono⟩ indagare anche i generi delle categorie secondo il nome, se sono gli stessi in tutti i casi. Se infatti non sono gli stessi, è chiaro che quel che è detto è omonimo: per esempio, «bene»[18] in culinaria è ciò che è capace di creare piacere, in medicina ciò che è capace di creare salute, nel caso dell'anima l'essere di una certa qualità, come modesta o coraggiosa o giusta. Parimenti anche nel caso dell'uomo. E talvolta ⟨riguarda⟩ il tempo, per esempio il bene nel momento opportuno: ché si dice «buono» ciò che è nel momento opportuno. Spesso ⟨riguarda⟩ la quantità, per esempio nel caso della misura: ché si dice «buona» anche la misura. Di conseguenza «bene» è omonimo. E parimenti anche «bianco» nel caso del corpo è un colore, nel caso della voce ciò che dà un suono gradevole. Analogamente anche nel caso di «acuto»: non è infatti nello stesso modo che il medesimo termine vien detto in tutti i casi: ché voce acuta è la ⟨voce⟩ rapida, come sostengono i teorici dell'armonia secondo i numeri, angolo acuto è l'⟨angolo⟩ più piccolo di quello retto, sciabola acuta è la ⟨sciabola⟩ con la punta acuta.

⟨Si devono⟩ indagare anche i generi delle cose che ⟨cadono⟩ sotto il medesimo nome, se sono diversi e non ⟨disposti⟩ uno

18. Sui diversi significati di «bene» nelle differenti categorie cfr. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 23-29; *Metaph.*, IV, 2, 1003 a 33-b 16.

sotto l'altro. Ad esempio «asino» è l'animale e l'arnese[19]; ché è differente la loro definizione conformemente al nome: infatti l'uno sarà detto animale di una certa qualità, l'altro arnese una di certa qualità .

Ma se i generi sono l'uno sotto l'altro, non è necessario che le definizioni siano diverse: ad esempio, di «corvo» è genere «animale» e «uccello». Dunque, quando diciamo che il corvo è un uccello, diciamo che esso è anche un animale di una certa qualità, cosicché di esso si predicano entrambi i generi. Similmente quando diciamo che il corvo è animale volatile bipede, diciamo che esso è uccello. E così ed entrambi i generi si predicano di «corvo» e la loro definizione.

Invece nel caso dei generi che non sono l'uno sotto l'altro, non avviene questo: infatti, né quando diciamo «uomo carico» diciamo «animale», né quando ⟨diciamo⟩ «animale» diciamo «uomo carico».

⟨Si deve⟩ indagare non soltanto su ciò che ci sta dinanzi se i generi sono diversi e non ⟨disposti⟩ l'uno sotto l'altro, ma anche sul contrario. Infatti se il contrario si dice in molti modi, è chiaro che ⟨si dice in molti modi⟩ anche ciò che ci sta dinanzi.

È utile anche considerare la definizione che si ha di quel che è composto, ad esempio di «corpo bianco» e «voce bianca». Infatti, eliminato ciò che è proprio ⟨in ciascuno caso⟩[20], deve restare la stessa definizione. Ma questo non avviene nel caso degli omonimi, per esempio delle cose or ora dette: infatti la prima sarà un corpo dotato di un colore di una certa qualità, la seconda una voce dal suono gradevole. Dunque, eliminati il corpo e la voce, non è la stessa cosa ciò che in ciascuno viene lasciato. E sarebbe proprio necessario ⟨che fosse così⟩, se veramente il bianco detto nel caso di ciascuna delle due cose fosse sinonimo.

Spesso anche nelle stesse definizioni resta nascosto che s'accompagna l'omonimo. Bisogna perciò indagare anche

19. Cfr. Ps.-ARISTOTELE, *Quaest. Mechan.*, 13, 852 b 12; 18, 853 b 12. Nel significato di «machina» il termine è registrato dal BONITZ, *Ind. arist.*, 516 b 29.

20. Ossia *corpo* e *voce*.

sulle definizioni. Per esempio, se uno dicesse che quel che è capace di indicare la salute e quel che è capace di produrla sono ciò che si rapporta in modo misurato alla salute, non va rigettata ⟨questa definizione⟩, ma va indagato che cosa «in modo misurato» dice di ciascuna delle due cose: ad esempio, se l'una è ciò che ha natura tale da produrre salute, l'altra ciò che ha natura tale da indicare quale sia lo stato ⟨di salute⟩.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨le cose⟩ non sono confrontabili secondo il più o l'uguaglianza di grado: ad esempio una voce bianca ed un mantello bianco, e un angolo acuto ed una voce acuta. Infatti queste cose non sono dette bianche o acute né in modo simile, né l'una delle due in misura maggiore. Di conseguenza «bianco» e «acuto» sono omonimi. Infatti ciò che è sinonimo è tutto confrontabile: ché, o sarà detto in modo simile o una delle due cose in misura maggiore.

Poiché anche le differenze dei generi diversi e non ⟨disposti⟩ uno sotto l'altro sono diverse per la specie — per esempio ⟨quelle⟩ di «animale» e di «scienza» (infatti le differenze di queste cose sono diverse) —, ⟨si deve⟩ indagare se le cose ⟨che stanno⟩ sotto il medesimo nome sono differenze di generi diversi e non ⟨disposti⟩ uno sotto l'altro: per esempio l'acuto della voce e della massa. Ché una voce si differenzia da una voce per il fatto di essere acuta, e similmente anche una massa da una massa. Di conseguenza «acuto» è omonimo: infatti sono differenze di generi diversi e non ⟨disposti⟩ uno sotto l'altro.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se le differenze delle stesse cose sotto il medesimo nome sono diverse: per esempio del colore nel caso dei corpi e di quello nelle melodie: infatti ⟨le differenze⟩ del colore nel caso dei corpi sono la capacità della vista di distinguere e di unificare, invece quelle del colore nel caso delle melodie non sono le medesime differenze. Di conseguenza il colore è omonimo: ché delle medesime cose medesime sono le differenze.

Inoltre, poiché la specie non è differenza di niente, ⟨si deve⟩ indagare se tra le cose che sono sotto il medesimo nome una sia specie e l'altra differenza: per esempio, il bianco nel caso di un corpo è specie di un colore, quello nel caso della

voce è differenza. Ché una voce differisce da una voce per il fatto di essere bianca.

I, 16

⟨*L'esame delle differenze*⟩

Intorno a ciò che ⟨si dice⟩ in molti modi si deve dunque indagare con queste ⟨regole⟩ e con quelle di questo tipo. D'altro canto si devono esaminare le differenze entro gli stessi generi, con mutua comparazione: ad esempio per che cosa la 108 a
giustizia differisce dal coraggio e la saggezza dalla moderazione (infatti tutte queste cose derivano dal medesimo genere); e dall'uno all'altro tra quelli che non sono eccessivamente distanti: ad esempio per che cosa la sensazione ⟨differisce⟩ dalla scienza. Infatti nel caso delle cose molto distanti le differenze sono completamente manifeste.

I, 17

⟨*L'esame della somiglianza*⟩

Si deve esaminare la somiglianza nel caso delle cose che sono in generi diversi: come una si rapporta ad una cert'altra (per esempio, come la scienza si rapporta allo scibile, così la sensazione si rapporta al sensibile), e come una è in una certa altra, così un'altra è in un'altra (per esempio, come la vista è nell'occhio, così l'intelletto è nell'anima, e come la bonaccia è nel mare, ⟨così⟩ la mancanza di vento è nell'aria). Ed è soprattutto nelle cose che sono molto distanti che ci si deve esercitare: infatti saremo più facilmente in grado di scorgere quel che è simile anche nella altre.

Bisogna esaminare anche le cose che sono nel medesimo genere, se a tutte quante appartiene alcunché di identico: per esempio all'uomo e al cavallo e al cane. Ché, nel modo in cui appartiene loro alcunché di identico, in questo modo sono simili.

I, 18

⟨*Precisazioni sulla dialettica*⟩

È utile l'aver esaminato in quanti modi ⟨qualcosa⟩ si dice sia per la chiarezza (infatti si potrà conoscere maggiormente che cosa si pone se si rende visibile in quanti modi si dice), sia perché i sillogismi abbiano a che fare con la cosa stessa e non siano in rapporto con il nome: se infatti non è chiaro in quanti modi ⟨qualcosa⟩ si dice, è possibile che chi risponde e chi interroga non portino il pensiero sulla medesima cosa; se invece si rende visibile in quanti modi ⟨qualcosa⟩ si dice e riferendolo a che cosa lo pone, chi interroga potrebbe apparire ridicolo, se non fosse su questa cosa che svolge l'argomentazione.

Ed è utile anche al fine di non essere fatti cadere in un paralogismo e di far cadere in un paralogismo. Infatti, sapendo in quanti modi ⟨qualcosa⟩ si dice non saremo fatti cadere in un paralogismo, ma lo sapremo, se chi interroga non svolga l'argomentazione in riferimento alla stessa cosa; e noi stessi , interrogando, saremo in grado di far cadere in un paralogismo, nel caso che chi risponde non si trovi a sapere in quanti modi ⟨la cosa⟩ si dice.

Questo però non è possibile in tutti i casi, ma quando delle cose che si dicono in molti modi alcune siano vere ed altre false.

Questo modo non è proprio della dialettica. Perciò i dialettici devono assolutamente stare in guardia da tale situazione, dal discutere, cioè , in riferimento al nome, a meno che non si sia in grado di discutere in altro modo di ciò che sta dinanzi.

L'aver trovato le differenze è utile per i sillogismi che vertono sul medesimo oggetto e su un oggetto diverso, e per co-
108 b noscere che cos'è ciascuna cosa. Che dunque sia utile per i sillogismi che vertono sul medesimo oggetto e su un oggetto diverso, è chiaro: ché, avendo trovato la differenza di ciò che sta dinanzi avremo per ciò stesso mostrato che non si tratta della medesima cosa. ⟨Che lo sia⟩ per conoscere che cos'è, ⟨è chiaro⟩ in quanto siamo soliti distinguere la nozione specifica della sostanza di ciascuna cosa con le differenze proprie riguardanti ciascuna cosa.

L'indagine di ciò che è simile è utile per le argomentazioni induttive e per i sillogismi che procedono da un'ipotesi e per la produzione delle definizioni. Ebbene, per le argomentazioni induttive perché è con l'induzione su ciò che è simile caso per caso che riteniamo giusto indurre l'universale: ché non è facile indurre se non si vede quel che è simile.

Per i sillogismi che procedono da un'ipotesi perché è opinione notevole che, come stanno le cose in un solo caso tra quelli simili, così ⟨stanno⟩ anche negli altri. Di conseguenza, in riferimento a quello di essi rispetto al quale ottenessimo di intraprendere una discussione, saremo previamente d'accordo che, come stanno le cose in questi casi, così stanno anche in quello che è dinanzi, e se abbiamo dimostrato quel caso avremo dimostrato, procedendo da un'ipotesi, anche quello che è dinanzi. Ché, avendo assunto per ipotesi che, come stanno le cose in quei casi, così stanno anche in quello che è dinanzi, abbiamo operato la dimostrazione.

Per la produzione delle definizioni perché, essendo capaci di scorgere che cosa è identico in ciascuna cosa, non saremo in difficoltà riguardo a quale genere bisogna porre nel definire il caso che ci è dinanzi: ché, tra le cose comuni, sarà genere quella che soprattutto si predica nel ⟨suo⟩ *che cos'è*. Similmente anche nelle cose che sono molto distanti l'indagine di quel che è simile è utile per le definizioni: ad esempio che sono la stessa cosa la bonaccia nel mare e l'assenza di vento nell'aria (ciascuna delle due cose è infatti tranquillità), e il punto nella linea e l'uno nel numero (ciascuna delle due cose è infatti principio). Di conseguenza, esplicando come genere ciò che è comune in tutti i casi, riterremo in modo non improprio di dare la definizione. Ed è all'incirca così che anche coloro che definiscono sono soliti produrre ⟨la definizione⟩. Infatti dicono che l'uno è principio del numero e che il punto è principio della linea. È chiaro dunque che in riferimento a ciò che è comune dell'una e dell'altra cosa pongono il genere.

Gli strumenti mediante i quali procedono i sillogismi sono dunque questi. I luoghi in relazione ai quali quel che abbiamo detto risulta utile, sono questi.

LIBRO SECONDO

II, 1

⟨*I problemi*⟩

Tra i problemi alcuni sono universali, altri particolari. Sono dunque universali, per esempio, che ogni piacere è un bene e che nessun piacere è un bene. Sono invece particolari, per esempio, che qualche piacere è un bene e che qualche piacere non è un bene.

Rispetto ad entrambi i generi di problemi i ⟨procedimenti⟩ atti a costruire e a demolire un universale[1] sono comuni. Ché, avendo mostrato che ⟨una determinazione⟩ appartiene ad ogni cosa, avremo mostrato anche che appartiene a qualche cosa; e similmente anche se mostrassimo che non appartiene a nessuna cosa, avremo mostrato pure che non appartiene a qualche cosa.

Innanzitutto dunque si deve parlare dei ⟨procedimenti⟩ che sono atti a demolire un universale, sia per il fatto che tali ⟨procedimenti⟩ sono comuni rispetto ai ⟨problemi⟩ universali e a quelli particolari, sia per il fatto che le tesi portate ⟨dagli avversari⟩ consistono maggiormente nell'appartenere che nel non appartenere, e coloro che discutono le demoliscono.

Ma è cosa assai difficile il convertire la denominazione propria derivata dall'accidente: ché il darsi in qualche modo

1. Ossia i «luoghi» che provano l'appartenenza universale e particolare e quelli che provano la non-appartenenza universale e particolare, com'è illustrato dagli esempi che seguono. La definizione di «luogo» è data in *Rhet.*, II, 26, 1403 a 18.

e non universalmente è possibile soltanto nel caso degli accidenti. Infatti se ⟨la denominazione⟩ deriva dalla definizione, dal prprio e dal genere, è necessario che si compia la conversione: ad esempio, se a qualche vivente appartiene di essere terrestre bipede, per chi converte sarà vero dire che è vivente terrestre bipede. E similmente anche se ⟨la denominazione⟩ deriva dal genere: se infatti a qualcosa appartiene di essere vivente, è un vivente. Le medesime cose ⟨valgono⟩ anche nel caso del proprio: se infatti a qualcosa appartiene di essere capace di apprendere la grammatica, sarà capace di apprendere la grammatica. Ché nessuna di queste cose può appartenere o non appartenere in senso relativo, ma ⟨può⟩ appartenere o non appartenere in senso assoluto. Invece nel caso degli accidenti nulla impedisce che appartengano in senso relativo, per esempio la bianchezza o la giustizia, cosicché non basta mostrare che appartiene la bianchezza o la giustizia per mostrare che ⟨l'uomo⟩ è bianco o giusto. Infatti si presenta un dibattito, poiché è in senso relativo che è bianco o giusto. Di conseguenza non vi è necessità nel caso degli accidenti di operare la conversione.

Si devono definire anche gli errori che si ingenerano nei problemi, perché sono duplici: essi consistono o nel dire il falso o nel trapassare l'espressione vigente. Infatti coloro che dicono il falso sbagliano perché dicono che a qualcosa appartiene anche quel che non gli appartiene, e gli altri, chiamando le cose con i nomi allotri, per esempio il platano «uomo», trapassano la denominazione vigente.

II, 2

⟨L'appartenere dell'accidente e i relativi luoghi⟩

Un luogo consiste nell'esaminare se ⟨l'avversario⟩ ha esplicato come accidente ciò che appartiene secondo un modo diverso. Si commette soprattutto quest'errore per ciò che riguarda i generi: ad esempio se si dicesse che per il bianco è un accidente essere un colore. Ché per il bianco non è un accidente essere un colore, ma il colore è il suo genere.

È possibile, dunque, che chi pone ⟨la tesi⟩ definisca anche 109 b secondo la denominazione ⟨dell'accidente⟩: per esempio che per la giustizia è un accidente essere una virtù. Ma spesso, anche se ⟨l'avversario⟩ non definisce, è chiaro che ha esplicato il genere come accidente: per esempio, se uno dica che la bianchezza è colorata o che il camminare si muove. Non è infatti paronimamente da nessun genere che la predicazione si dice della specie, ma tutti i generi si predicano sinonimamente delle specie: ché le specie ricevono il nome e la definizione propri dei generi. Quindi chi dice che il bianco è colorato non ha esplicato ⟨«colorato»⟩ né come genere, poiché ha usato un'espressione paronima, né come proprio o come definizione. Infatti la definizione e il proprio non appartengono ad alcun'altra cosa, invece molte anche delle altre cose sono colorate, per esempio il legno, la pietra, l'uomo, il cavallo. È chiaro, dunque, che l'ha esplicato come accidente.

Un altro luogo consiste nel considerare le cose alle quali ⟨qualcosa⟩ è stato detto appartenere: o a tutte o a nessuna. Ma ⟨si deve⟩ indagare secondo le specie e non in ciò che è infinito[2]: ché la ricerca seguirà maggiormente una via[3] e si effettuerà in un minor numero di cose. E si deve indagare ed incominciare dalle cose prime, quindi procedere di seguito fino a quelle indivisibili. Per esempio, se è stato detto che medesima è la scienza degli opposti, bisogna indagare se medesima è la scienza delle cose relative, di quelle contrarie, di quelle dette secondo privazione e possesso e di quelle dette secondo contraddizione. E se nel caso di queste non fosse ancora chiaro, bisogna dividerle di nuovo fino alle cose indivisibili: ad esempio, nel caso di quel che è giusto e ingiusto[4], o del doppio e del mezzo[5], o della cecità e della vista[6], o dell'essere e del non essere[7]. Ché, se nel caso di una fosse mostrato che ⟨la scienza⟩ non è la medesima, avremo eliminato il problema. E

2. Gli individui.
3. Ossia, sarà più metodica.
4. Caso di contrari.
5. Caso dei relativi.
6. Caso di privazione e possesso.
7. Caso di contraddittorietà.

similmente anche se ⟨qualcosa⟩ non appartenesse a nessuna cosa.

Questo luogo si converte[8] in rapporto al costruire ⟨una tesi⟩ e al demolirla. Nel caso, infatti, che a coloro che producono una divisione appaia che ⟨qualcosa appartiene⟩ a tutte le cose o alla più parte, bisogna pretendere che lo pongano anche in universale, oppure che portino come obiezione che in qualche caso non è così. Ché, se non fosse fatta né l'una né l'altra cosa, ⟨l'avversario⟩ apparirà assurdo per non averlo posto.

Un altro luogo consiste nel produrre le definizioni dell'accidente e della cosa per la quale è accidente: o di entrambi, uno per uno, o di uno dei due, e poi indagare se nelle definizioni è stato assunto come vero qualcosa di non vero. Per esempio: se è possibile offendere Dio, che cos'è offendere? Se infatti è «recare danno volontariamente» è chiaro che non è possibile offendere Dio: ché non si può recare danno a Dio. E se il virtuoso è invidioso, chi è l'invidioso e che cos'è l'invidia? Se infatti l'invidia è dolore ⟨che si prova⟩ nel caso della manifesta prosperità di qualcuna delle persone a modo, è chiaro che il virtuoso non è invidioso: ché sarebbe malvagio. E se la persona sdegnosa è invidiosa, chi è ciascuna di esse? Infatti così sarà manifesto se quel che è stato detto è vero o falso. Per esempio, se è invidioso chi prova dolore nel caso delle prosperità dei buoni, ed è sdegnoso chi prova dolore nel caso delle prosperità dei cattivi, è chiaro che la persona sdegnosa non potrebbe essere invidiosa.

⟨Si devono⟩ assumere — ancora — in luogo dei nomi presenti nelle definizioni le ⟨relative⟩ definizioni, e non ⟨si deve⟩ smettere finché prima non si sia giunti a qualcosa di noto. Ché sovente, pur essendo stata prodotta la definizione, non è ancora chiaro quel che si cerca, mentre se è stata detta la definizione di qualcuno dei nomi presenti nella definizione, diventa chiaro.

8. Il verbo (ἀντιστρέφει) non assume qui il significato tecnico del convertire, ma indica che il luogo vale in entrambe i casi, sia per demolire che per costruire una tesi (cfr. PACIUS, *Arist. Stagir. Perip. Princ. Organum*, p. 584: «hic locus convertitur, id est ad confirmandum et refutandum valet»).

Inoltre il problema, fattosi proposizione a se stesso, ⟨deve⟩ essere oggetto di obiezione. Infatti l'obiezione sarà un attacco contro la tesi. Questo luogo è pressoché il medesimo che il considerare le cose alle quali, a tutte o a nessuna, si è detto che ⟨qualcosa⟩ appartiene, ma differisce per il modo.

Inoltre ⟨deve⟩ determinarsi quali cose si devono chiamare come la moltitudine e quali no: infatti è utile sia per costruire ⟨una tesi⟩ che per demolirla. Per esempio, ⟨si deve ammettere⟩ che bisogna chiamare le cose con le denominazioni come la moltitudine, ma per ciò che riguarda quali tipi di cose sono di tale natura o non sono di tale natura, non bisogna più rivolgersi alla moltitudine. Per esempio: bisogna dire «sano» ciò che è atto a produrre salute, come dice la moltitudine; ma se la cosa che ci sta dinanzi sia atta a produrre salute o no, non bisogna più esprimere con denominazioni come la moltitudine, bensì come il medico.

II, 3

⟨L'appartenere e i molti significati di un termine⟩

Inoltre, qualora ⟨qualcosa⟩ sia detto in molti modi, e sia posto che appartiene o non appartiene a ⟨qualcosa⟩, ⟨si deve⟩ mostrare una delle due differenti accezioni in cui si dice[9], se non sia possibile ⟨mostrare⟩ entrambe. ⟨Questo luogo⟩ va usato nel caso delle cose che sono nascoste[10]. Se infatti non sia nascosto che ⟨qualcosa⟩ si dice in molti modi, ⟨l'avversario⟩ opporrà che non si è discusso quello su cui egli sollevava la difficoltà, ma l'altro.

Questo luogo si converte[11] in rapporto sia al costruire ⟨una tesi⟩ che al distruggerla. Infatti volendo costruire ⟨una tesi⟩ mostreremo che una delle due cose appartiene, se non possiamo ⟨mostrare che appartengono⟩ entrambe; distruggendola, invece, mostreremo che una delle due cose non appartiene, se

9. Letteralmente «una delle due fra le cose dette in più modi». La regola è la stessa anche se le accezioni sono più di due.

10. Ossia quando l'omonimia del termine non è nota (all'avversario).

11. Cfr. la nota n. 8.

non possiamo ⟨mostrare che non appartengono⟩ entrambe. Sennonché, se si distrugge ⟨una tesi⟩ non vi è alcun bisogno di discutere a partire dal consenso ⟨dell'avversario⟩, né se sia stato detto che ⟨qualcosa⟩ appartiene ad ogni cosa, né ⟨se sia stato detto che non appartiene⟩ a nessuna. Se infatti mostrassimo che non appartiene ad una qualunque cosa, avremo eliminato l'appartenenza ad ogni cosa. E similmente, anche se mostrassimo che ⟨qualcosa⟩ appartiene ad una sola cosa elimineremo la non appartenenza a nessuna. Invece costruendo ⟨una tesi⟩ bisogna convenire previamente che, se ⟨qualcosa⟩ appartiene ad una qualunque cosa, qualsiasi essa sia, appartiene ad ogni cosa, se l'assioma sia credibile. Infatti non basta per mostrare che ⟨qualcosa⟩ appartiene ad ogni cosa il fatto che ⟨ciò⟩ sia stato discusso in un solo caso: per esempio, se l'anima dell'uomo è immortale, che ogni anima è immortale. Di conseguenza bisogna convenire previamente che, se una qualunque anima, qualsiasi essa sia, è immortale, è immortale ogni anima.

Però non bisogna fare sempre ciò, ma quando non otteniamo di proferire un unico discorso, comune in tutti i casi: come ⟨fa⟩ il geometra ⟨quando dice⟩ che il triangolo ha ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti.

Qualora non siano nascosti i molti modi in cui ⟨qualcosa⟩ è detto, ⟨si deve⟩ e sopprimere e costruire ⟨una tesi⟩ dopo aver distinto in quanti modi si dice. Per esempio, se ciò che bisogna ⟨compiere⟩ è l'utile o il bello, bisogna cercare di sopprimere o di costruire entrambe le ⟨proposizioni⟩ intorno alla cosa che ci sta dinanzi: per esempio che è bella e utile, oppure che non è né bella né utile. E se non sia possibile ⟨mostrare⟩ entrambe le cose, bisogna mostrare una delle due, indicando inoltre che una ⟨è vera⟩, l'altra no. La medesima regola ⟨vale⟩ anche nel caso che ⟨i modi⟩ nei quali si divide siano di numero maggiore.

Di nuovo ⟨si devono indagare⟩ tutte le cose che non per omonimia si dicono in più sensi, ma in modo diverso: per esempio, che la scienza è unica di più cose: o come ⟨scienza⟩ del fine e di ciò che è in vista del fine — per esempio, la medicina del produrre salute e del dare la dieta —, o come

⟨scienza⟩ di entrambe le cose, nella maniera in cui la medesima scienza si dice dei contrari (ché l'uno non è per nulla maggiormente fine dell'altro), o come ⟨scienza⟩ di ciò che è per sé e di ciò che è per accidente — per esempio, è per sé il fatto che il triangolo abbia ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti, per accidente il fatto che ⟨li abbia⟩ il triangolo equilatero: poiché infatti è accidentale al triangolo d'essere triangolo equilatero, in conformità a ciò conosciamo che ha ⟨gli angoli⟩ uguali a due retti. Se dunque in nessun modo è possibile che la scienza di più cose sia la medesima, è chiaro che non può esserlo in generale; oppure, se in qualche modo può ⟨esserlo⟩, è chiaro che può ⟨esserlo in generale⟩.

⟨Si deve⟩ operare la divisione in tutti i modi in cui è utile ⟨farlo⟩: per esempio, qualora volessimo costruire ⟨una tesi⟩, bisogna conoscere previamente tutte le cose di natura tale che le sono compatibili, e bisogna dividere soltanto in queste: tutte quelle che sono anche utili per costruirla; invece, ⟨qualora volessimo⟩ distruggere ⟨una tesi⟩, tutte quelle che non sono compatibili, e le restanti si devono lasciare perdere. E bisogna operare ⟨così⟩ anche in questi casi, quando sfugga in quanti sensi ⟨qualcosa⟩ si dice.

Dai medesimi luoghi bisogna costruire anche ⟨la tesi⟩ che questa cosa è o non è di questa cosa: per esempio che questa scienza è di questa cosa o come di un fine, o come dei mezzi in vista del fine, o come degli accidenti; oppure, di nuovo, che non lo è in nessuno dei sopraddetti modi. E la medesima regola vale anche nel caso del desiderio e di tutte
111 a le altre cose che si dicono in più sensi. Infatti il desiderio è di questa cosa o come di un fine — ad esempio della salute — o come dei mezzi in vista del fine — ad esempio del fatto che si faccia uso di farmaci — o come dell'accidente, al modo in cui, nel caso del vino, ⟨lo fa⟩ l'amante del dolce: non perché è vino, ma perché è dolce. Per sé, infatti, è il dolce che desidera, ma per accidente è il vino; ché, nel caso sia amaro, non lo desidera più. Dunque è per accidente che lo desidera.

Questa regola è utile nei relativi: infatti le cose di questo genere sono pressoché proprie dei relativi.

II, 4

⟨*L'equivalenza dei termini, l'appartenenza degli opposti, la relazione genere-specie, le implicazioni e il tempo determinato*⟩

Inoltre ⟨è opportuno⟩ cambiare ⟨un nome⟩ nel nome più noto: ad esempio, in una supposizione, in luogo di «esatto» «chiaro» e in luogo della *smania d'impacciarsi, l'operosità*. Infatti, se quel che viene detto diventa più noto, la tesi è più facile ad attaccarsi. Questo luogo è comune per entrambe le cose, sia per il costruire ⟨una tesi⟩ che per il distruggerla.

Al fine di mostrare che i contrari appartengono alla medesima cosa ⟨si deve⟩ indagare sul genere: per esempio, nel caso volessimo mostrare che in merito alla percezione vi sono esattezza ed errore, ⟨si deve dire⟩: «poiché il percepire è giudicare, ed il giudicare è in modo corretto ed in modo non corretto, anche in merito alla percezione vi saranno correttezza ed errore». In questo caso, dunque, la dimostrazione riguarda la specie a partire dal genere: ché «giudicare» è genere di «percepire»: infatti chi percepisce in qualche modo giudica. Ma, all'inverso, ⟨si può procedere⟩ dalla specie al genere. Infatti tutto ciò che appartiene alla specie, ⟨appartiene⟩ anche al genere: per esempio, se c'è una scienza cattiva ed una buona, c'è anche una disposizione cattiva ed una buona. Infatti la disposizione è genere della scienza.

Il primo luogo è falso in ordine al costruire ⟨una tesi⟩, il secondo invece è vero: ché non è necessario che tutto ciò che appartiene al genere appartenga anche alla specie. Infatti *animale* è volatile e quadrupede, ma *uomo* no. Invece tutto ciò che appartiene alla specie è necessario ⟨che appartenga⟩ anche al genere. Se infatti *uomo* è buono, anche *animale* è buono.

Invece in ordine al distruggere ⟨una tesi⟩ il primo ⟨luogo⟩ è vero, mentre l'ultimo è falso. Infatti tutto ciò che non appartiene al genere non ⟨appartiene⟩ neppure alla specie; invece tutto ciò che non appartiene alla specie non è necessario che non appartenga al genere.

Poiché è necessario che, delle cose delle quali si predica il

genere si predichi anche qualcuna delle specie, anche tutto ciò che possiede il genere o è detto paronimamente dal genere[12], è necessario che abbia anche qualcuna delle specie o sia detto paronimamente da qualcuna delle specie (per esempio, se di qualcosa si predica la scienza, si predicherà anche la grammatica o la musica o qualcuna delle altre scienze; e se 111 b qualcuno possiede scienza o è detto paronimamente dalla scienza, avrà anche grammatica o musica o qualcuna delle altre scienze, oppure sarà detto paronimamente da qualcuna di esse, per esempio grammatico o musico). Qualora, dunque, si ponga qualcosa detto dal genere in un modo qualunque, ad esempio che l'anima è in movimento, ⟨si deve⟩ indagare se sia possibile che l'anima sia in movimento secondo qualcuna delle specie del movimento, per esempio accrescersi o corrompersi o divenire o quante altre sono specie del movimento. Ché, se ⟨non è in movimento⟩ secondo nessuna, è chiaro che non è in movimento.

Questo luogo è comune per entrambe le cose, per costruire ⟨una tesi⟩ e per distruggerla. Se infatti ⟨qualcosa⟩ è in movimento secondo qualcuna delle specie, è chiaro che è in movimento, e se non è in movimento secondo nessuna delle specie è chiaro che non è in movimento.

Se non si ha a disposizione un argomento contro la tesi, ⟨si deve⟩ indagare ⟨se si può ottenerlo⟩ dalle definizioni: o da quelle reali della cosa che ci sta dinanzi, o da quelle apparenti; e se non è da una sola che deriva, ma da più ⟨definizioni⟩. Ché, sarà più facile attaccare ciò che sia stato definito; infatti l'attacco contro la definizione è più facile.

Su ciò che ci sta dinanzi ⟨si deve⟩ indagare quale cosa è quella che, se è data, esiste ciò che ci sta dinanzi; oppure che cosa vi è di necessità se esiste ciò che ci sta dinanzi: se si vuole costruire ⟨una tesi⟩, quale cosa è quella che, se è data, esisterà ciò che ci sta dinanzi (se infatti si mostrasse che quella cosa sussiste, si sarà mostrato anche ciò che ci sta dinanzi); se si vuole distruggere ⟨una tesi⟩, che cosa vi è se esiste quel che sta dinanzi. Se infatti mostrassimo che non esiste quel che con-

12. Cfr. in proposito *ante*, 2, 109 b 1 sgg.

segue a ciò che ci sta dinanzi, avremo eliminato ciò che ci sta dinanzi.

Inoltre ⟨si deve⟩ rivolgere la considerazione al tempo, se in qualche modo vi sia discordanza: per esempio, se ⟨l'avversario⟩ ha detto che ciò che si nutre necessariamente s'accresce. Infatti sempre i viventi si nutrono, ma non sempre si accrescono. E similmente anche se ha detto che il sapere è ricordare. Ché l'uno è del tempo passato, l'altro di quello presente e del futuro. Infatti diciamo di conoscere le cose presenti e quelle future: ad esempio che ci sarà un'eclisse; ma non è possibile ricordare altro che il passato.

II, 5

⟨*Il luogo sofistico*⟩

Inoltre ⟨vi è⟩ il luogo sofistico: condurre ⟨l'avversario⟩ ad un punto tale che in relazione ad esso avremo abbondanza di argomenti.

Questo talvolta sarà una necessità, talvolta una necessità apparente, talvolta né ⟨una necessità⟩ apparente né una necessità. È una necessità quando, se colui che risponde nega una delle cose utili per la tesi, è in relazione ad essa che si fanno i ragionamenti, e questa cosa si trova ad essere nel novero di quelle siffatte che in relazione ad esse è possibile avere abbondanza di argomenti.

Similmente ⟨è una necessità⟩ anche quando, se ⟨l'avversario⟩ tramite ciò che è posto si costruisce un'induzione in 112 a
vista di un certo risultato, ⟨chi argomenta⟩ si accinge ad eliminarlo. Ché, eliminato questo, è eliminato anche quel che è previamente posto.

È una necessità apparente quando ciò in vista di cui si fanno i ragionamenti appaia utile e proprio della tesi, ma non lo sia: tanto se, negando ⟨qualcosa⟩ chi sostiene il discorso, quanto se, facendosi un'induzione basata su un'opinione notevole verso di esso mediante la tesi, ci si accinga ad eliminarlo.

Il caso restante ⟨si ha⟩ quando ciò in vista di cui si fanno i

ragionamenti non costituisca né una necessità né ⟨una necessità⟩ apparente, ma a chi risponde capiti di essere confutato in un altro modo.

Si deve stare in guardia dall' ultimo dei luoghi sopraddetti: ché ha tutta l'aria di essere completamente staccato ed estraneo alla dialettica. Perciò è necessario anche che colui che risponde non si irriti, ma ammetta quel che non è utile rispetto alla tesi, indicando in più tutto ciò che non gli sembra, ma che ha ammesso. Infatti a coloro che domandano capita per lo più di trovarsi in difficoltà se, dopo che sono state loro concesse tutte le cose di questo genere, non giungano ad una conclusione.

Inoltre, chiunque abbia detto una cosa qualsiasi, in un certo modo ne ha dette molte, poiché ciascuna ha necessariamente più conseguenze: ad esempio, chi ha detto che ⟨qualcosa⟩ è un uomo, ha detto anche che è animale e che è animato e che è bipede e che è capace di ricevere intelletto e scienza, cosicché, se nel modo che sia fosse soppressa una sola delle conseguenze, viene soppresso anche quel che è all'inizio. Ma è necessario guardarsi dal fatto che si compia il passaggio verso una cosa più difficile. Talvolta infatti è più facile sopprimere la conseguenza, talvolta la cosa stessa previamente posta.

II, 6

⟨*Gli opposti, la contingenza ed i sinonimi*⟩

Per tutto ciò a cui è necessario che appartenga una o l'altra di due cose, per esempio all'uomo la malattia o la salute, se in relazione all'una o all'altra ottenessimo di argomentare che appartiene o non appartiene, otterremo ⟨di argomentare⟩ anche in relazione all'altra.

Questo si converte[13] in relazione ad entrambe le ⟨finalità⟩: avendo infatti mostrato che appartiene l'una o l'altra di due cose, avremo mostrato che la restante non appartiene; se in-

13. Cfr. la nota n. 8.

vece mostrassimo che non appartiene, avremo mostrato che la restante appartiene. Dunque in tutta evidenza il luogo è utile per entrambe le ⟨finalità⟩.

Inoltre ⟨è opportuno⟩ l'attaccare ⟨l'avversario⟩ operando una trasposizione di significato del nome secondo la sua definizione, sul presupposto che è più conveniente assumere il nome nel suo significato di provenienza[14] che come è posto: per esempio «animato» non come «il coraggioso», al modo in cui attualmente è posto, bensì come «colui che è, nell'anima, in buona condizione», al modo in cui anche «pieno di buona speranza» ⟨significa⟩ «colui che spera cose buone». E similmente anche «felice»[15] ⟨significa⟩ colui il cui demone sia virtuoso, al modo in cui Senocrate dice che è felice colui che ha l'anima virtuosa: questo infatti ⟨egli sostiene⟩ essere il demone di ciascuno[16].

Poiché tra le cose alcune sono per necessità, altre per lo 112 b
più, altre ancora casualmente in una delle due possibilità, se si ponga ciò che è per necessità come per lo più, oppure ciò che è per lo più come per necessità (o esso o il contrario di ciò che è per lo più), allora si dà sempre modo per un attacco. Se infatti si ponga ciò che è necessario come per lo più, è chiaro che si sostiene che non appartiene ad ogni cosa, mentre invece appartiene ad ogni cosa, cosicché si è commesso un errore. E ⟨si è commesso un errore⟩ se si è asserito ciò che è detto per lo più come di necessità: si asserisce, infatti, che appartiene ad ogni cosa, mentre non appartiene ad ogni cosa. E similmente ⟨lo si è commesso⟩ anche se si è detto il contrario di ciò che è per lo più come di necessità: ché il contrario di ciò che è per lo più vien detto ⟨essere⟩ in misura minore: ad esempio, se per lo più gli uomini sono malvagi, sono buoni in misura minore, cosicché si è commesso un errore in misura ancora maggiore se si è detto che sono buoni di necessità.

14. Ἐκλαμβάνειν (letteralmente «prendere da») denota l'assunzione del termine nel suo significato strettamente letterale, contrapposto a quello d'uso; significato che, per l'appunto, si ottiene «da» quello dei termini di cui è costituito.

15. Εὐδαίμων.

16. Cfr. fr. 81 (Heinze).

Così pure ⟨si è commesso un errore⟩ se si è enunciato ciò che è casualmente in uno dei due modi come di necessità o come per lo più: infatti ciò che è casualmente in uno dei due modi non è né di necessità né per lo più.

E se ⟨l'avversario⟩ abbia fatto un'asserzione senza aver determinato se ha detto ⟨la cosa⟩ come per lo più o come di necessità, e la cosa sia per lo più, è possibile discutere come se egli abbia detto che è di necessità: per esempio, se ha asserito, senza aver determinato, che le persone diseredate sono malvagie, ⟨è possibile⟩ discutere come se egli abbia detto che ⟨lo sono⟩ di necessità.

Inoltre ⟨bisogna indagare⟩ se ha posto la cosa come accidente di se stessa ⟨e l'ha posta⟩ come cosa diversa per il fatto che è diverso il nome, al modo in cui Prodico ha distinto i piaceri in gioia, diletto e contentezza[17]. Ché tutti questi sono nomi della stessa cosa: del piacere. Se dunque si dirà che il gioire è accidente dell'esser contenti, si direbbe che la stessa cosa è accidente della stessa cosa.

II, 7

⟨*I contrari*⟩

Poiché i contrari si combinano tra loro in sei modi, ma combinandosi in quattro modi danno luogo ad una contrarietà, bisogna assumere i contrari in maniera che sia utile tanto a chi distrugge ⟨una tesi⟩ quanto a chi la costruisce.

Ora, che si combinino in sei modi, è chiaro. Infatti, o ciascuno dei due contrari si combinerà con ciascuno dei due contrari (e questo in due modi: ad esempio *far del bene agli amici* e *far del male ai nemici*, oppure, inversamente, *far del male agli amici* e *far del bene ai nemici*), o entrambi riguarderanno un'unica cosa (ed anche questo in due modi: ad esempio *far del bene agli amici* e *far del male agli amici*, oppure *far del bene ai nemici* e *far del male ai nemici*), o un solo ⟨contrario⟩ riguarderà entrambe le cose (ed anche questo in due modi: ad

17. Cfr. PLATONE, *Protagora*, 337 b-c.

esempio *far del bene agli amici* e *far del bene ai nemici*, oppure *far del male agli amici* e *far del male ai nemici*).

Ebbene, le prime due combinazioni che abbiamo detto 113 a
non danno luogo ad una contrarietà. Infatti *far del bene agli amici* non è contrario a *far del male ai nemici*, giacché entrambe le cose sono da scegliersi e proprie del medesimo carattere. Né *far del male agli amici* è contrario a *far del bene ai nemici*, giacché anche queste cose sono entrambe da fuggirsi e proprie del medesimo carattere. Ed è comunemente ammesso che una cosa da fuggirsi non sia contraria ad una cosa da fuggirsi, se non si tratti di quel che è detto per eccesso e di quel che è detto per difetto. Infatti è opinione corrente che l'eccesso sia tra le cose da fuggirsi, e parimenti anche il difetto[18].

Invece tutte e quattro le altre cose danno luogo ad una contrarietà. Infatti *far del bene agli amici* è contrario a *far del male agli amici*: ché deriva da un carattere contrario e l'una cosa è da scegliersi, l'altra da fuggirsi. E similmente anche negli altri casi: infatti in ciascuna coppia una cosa è da scegliersi e l'altra da fuggirsi, ed una è propria di un carattere conveniente, l'altra di un carattere malvagio.

È chiaro dunque da quel che abbiamo detto che alla medesima cosa capita che siano contrarie più cose. Infatti a *far del bene agli amici* è contrario sia *far del bene ai nemici* che *far del male agli amici*, e similmente anche in ciascuno degli altri casi a chi indaga nel medesimo modo risulterà che due sono i contrari. Quindi si deve assumere quello dei due contrari che sia utile in relazione alla tesi.

Inoltre, se l'accidente ha qualche contrario, ⟨si deve⟩ indagare se appartiene a ciò a cui è stato detto appartenere l'accidente. Ché, se vi appartiene questo, non può appartenervi quello. Infatti è impossibile che i contrari appartengano assieme alla stessa cosa.

Oppure ⟨si deve indagare⟩ se di qualcosa è stato detto qualcosa di tal genere che, se esso sussiste, è necessario che vi appartengano i contrari. Per esempio, se si è detto che le Idee

18. Cfr. *Eth. Nic.*, II, 8, 1108 b 11 sgg.

esistono in noi: infatti avverrà che esse siano in movimento e siano in quiete, ed inoltre che siano sensibili ed intelligibili. Infatti è opinione di coloro che pongono le idee che le idee sono in quiete e sono intelligibili; ma, poiché noi siamo in movimento, è necessario che sia in movimento anche tutto ciò che è in noi. Ed è chiaro che sono anche sensibili, se sono in noi: ché è mediante la sensazione concernente la vista che conosciamo la forma presente in ogni cosa.

Ancora, se si pone un accidente che abbia un contrario, ⟨si deve⟩ indagare se ciò che è capace di ricevere anche l'accidente sia capace di ricevere anche il contrario. Ché la medesima cosa è capace di ricevere i contrari[19]. Per esempio, se si è detto che l'odio segue l'ira, l'odio sarà nella parte irascibile
113 b dell'anima. Infatti è qui che risiede l'ira. Bisogna dunque indagare se anche il contrario risiede nella parte irascibile dell'anima. Ché, se non vi risiede, ma nella parte irascibile dell'anima vi è l'amicizia, l'odio non può seguire all'ira. E parimenti anche se si è detto che la parte disiderativa dell'anima non conosce. Ché, sarebbe capace di ricevere anche la scienza, se fosse capace di ricevere anche l'ignoranza: il che non sembra, che cioè la parte desiderativa sia capace di ricevere la scienza.

Chi distrugge ⟨una tesi⟩ deve dunque usare ⟨questo luogo⟩, come si è detto. Invece per chi costruisce ⟨una tesi⟩, che cioè l'accidente appartiene, il luogo non è utile. Ma è utile ⟨per provare⟩ che può appartenere. Infatti, avendo mostrato che ⟨una cosa⟩ non è capace di ricevere il contrario, avremo mostrato che non vi appartiene neppure l'accidente, né può appartenervi. E qualora mostrassimo che vi appartiene il contrario oppure che è capace di ricevere il contrario, non avremo in nessun modo mostrato che anche l'accidente vi appartiene, ma che può appartenervi. Solo fino a qui si sarà mostrato.

19. Cfr. *Cat.*, 5, 4 a 10 sgg.

II, 8

⟨*La consecuzione nei diversi tipi di opposizione*⟩

Poiché le opposizioni sono quattro[20], ⟨si deve⟩ indagare sulle contraddizioni in ordine inverso a partire dalla consecuzione[21], sia che si distrugga ⟨una tesi⟩ sia che la si costruisca, e ⟨farle⟩ assumere a partire da un'induzione. Per esempio, se l'uomo è animale, il non animale non è uomo; e similmente anche negli altri casi. Qui infatti la consecuzione procede in ordine inverso. Ché, all'uomo consegue l'animale, ma al non uomo non consegue il non animale, bensì, inversamente, al non animale consegue il non uomo.

In tutti questi casi, dunque, è una tale ⟨regola⟩ che bisogna far valere: per esempio se il bello è piacevole, anche il non piacevole non è bello; e se questo non si dà, non si dà neppure quello. E similmente anche se il non piacevole non è bello, il bello è piacevole. È chiaro quindi che la consecuzione secondo la contraddizione che proceda in senso inverso vale reciprocamente per entrambi ⟨gli scopi⟩[22].

Nel caso dei contrari ⟨si deve⟩ indagare se al contrario segue il contrario, o direttamente o inversamente, sia che si distrugga ⟨una tesi⟩, sia che la si costruisca. E bisogna ⟨far⟩ assumere anche le cose di tal genere a partire da un'induzione, per quanto è utile. Ebbene, la consecuzione è diretta, per esempio, per il coraggio e per la vigliaccheria: infatti al primo consegue virtù, alla seconda vizio, ed al primo consegue quel che è da scegliersi, alla seconda quel che è da fuggirsi. Dunque anche la consecuzione di queste cose è diretta: infatti ciò che è da scegliersi è contrario a ciò che è da fuggirsi. E similmente anche negli altri casi.

La consecuzione è invece in senso inverso: per esempio, alla buona condizione consegue la salute, ma alla cattiva condizione non consegue la malattia, bensì alla malattia consegue la cattiva condizione. E chiaro dunque che è in senso 114 a

20. Cfr. *Cat.*, 10.
21. Sulla consecuzione inversa cfr. *Anal. Prior.*, II, 2, 53 b 12; 4,57 b 1-3.
22. Ossia tanto per porre che per confutare una tesi.

inverso che in questi casi procede la consecuzione. Raramente nel caso dei contrari la consecuzione avviene in senso inverso, ma per la massima parte è in senso diretto. Se dunque né è in senso diretto che al contrario consegue il contrario, né in senso inverso, è chiaro che neppure nei casi che abbiamo detto una delle due cose consegue all'altra. Ma se nel caso dei contrari ⟨è così⟩, anche nei casi che abbiamo detto è necessario che una delle due cose consegua all'altra.

In modo simile ai contrari bisogna indagare anche nel caso delle privazioni e dei possessi; tranne che nel caso delle privazioni non è possibile il senso inverso, ma è necessario che la consecuzione avvenga sempre in senso diretto, come la sensazione ⟨consegue⟩ alla vista e la mancanza di sensazione alla cecità. Infatti la sensazione si converte con la mancanza di sensazione come il possesso e la privazione: ché l'una di quelle cose è un possesso, l'altra una privazione.

In modo simile al possesso ed alla privazione bisogna indagare anche nel caso dei relativi; infatti anche la loro consecuzione avviene in senso diretto. Per esempio: se il triplo è un multiplo, anche la terza parte è un sottomultiplo. Ché il triplo è detto in relazione alla terza parte, e il multiplo in relazione al sottomultiplo[23]. Di nuovo: se la scienza è una apprensione, anche lo scibile è apprendibile[24]; e se la visione è una sensazione, anche il visibile è sensibile.

Vi è un'obiezione: che nel caso dei relativi non è necessario che la consecuzione proceda come si è detto: ché il sensibile è scibile, ma la sensazione non è scienza. Ma in realtà l'obiezione non sembra essere vera: infatti molti negano che vi sia scienza delle cose sensibili.

Inoltre quel che abbiamo detto è non meno utile in riferimento al contrario, cioè che il sensibile non è scibile. Infatti neppure la sensazione è scienza.

23. Cfr. *Metaph.*, V, 15, 1020 b 28.
24. La apprensione (ὑπόληψις) è il genere di cui l'opinione, la scienza e la saggezza sono specie (cfr. *Phys.*, V, 4, 227 b 13; *De An.*, III, 3, 427 b 17 sgg.).

II, 9

⟨*Le cose coordinate ed i casi*⟩

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ sulle cose coordinate[25] e sui casi, sia quando si sopprime ⟨una tesi⟩ che quando la si costruisce.

Si dicono coordinate le cose di questo genere: per esempio, le cose giuste e la persona giusta alla giustizia, e le cose coraggiose e la persona coraggiosa al coraggio.

Similmente anche le cose che sono capaci di produrre o di custodire sono coordinate a ciò che sono capaci di produrre o di custodire: per esempio le cose salutari alla salute e quelle capaci di dare la buona condizione alla buona condizione. E nello stesso modo anche negli altri casi.

Dunque le cose di questo genere sogliono esser dette coordinate, invece sono casi, ad esempio, *giustamente*, *coraggiosamente*, *sanamente* e tutte le cose che sono dette in questo modo.

E sembra che anche le cose che sono secondo i casi sono coordinate, ad esempio *giustamente* alla giustizia e *coraggiosamente* al coraggio.

Ebbene, si dicono coordinate tutte le cose che ⟨stanno⟩ lungo la medesima serie, per esempio *giustizia, persona giusta, il giusto, giustamente*. È chiaro dunque che, se viene mostrata una qualsiasi delle cose che ⟨stanno⟩ lungo la medesima serie,
⟨come⟩ *buono* o *lodevole*, vengono ad esser mostrate anche 114 b
tutte le altre: per esempio, se la giustizia si annovera tra le cose lodevoli, anche la persona giusta e il giusto e *giustamente* si annoverano tra le cose lodevoli. E *lodevolmente* sarà detto secondo la medesima flessione da *lodevole*, come *giustamente* dalla *giustizia*.

⟨Si deve⟩ indagare non soltanto sulla cosa stessa che è stata detta, ma anche sulla contraria, rispetto alla contraria: per esempio che il buono non è di necessità piacevole; infatti neppure il cattivo è ⟨di necessità⟩ doloroso. Oppure, se questo ⟨è di necessità doloroso⟩, anche quello ⟨è di necessità piacevole⟩.

25. A riguardo cfr. *Anal. Prior.*, II, 21, 66 b 27.

E se la giustizia è scienza, anche l'ingiustizia è ignoranza; e se *giustamente* è *scientemente* ed *abilmente*, *ingiustamente* è *ignorantemente e inabilmente*. E se non ⟨valgono⟩ queste cose, non valgono neppure quelle, come nel caso di quel che è stato ora detto. Ché piuttosto risulterà che *ingiustamente* è *abilmente* oppure *inabilmente*. Questo luogo è stato precedentemente esposto nella consecuzione dei contrari[26]. Infatti ora non sosteniamo come valido nient'altro se non che il contrario consegue al contrario.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ sulle generazioni e corruzioni e sulle cose che sono atte a produrre e a corrompere, sia se si sopprime ⟨una tesi⟩ che se la si costruisce. Infatti le cose le cui generazioni si annoverano tra i beni, sono esse stesse buone, e se esse sono buone lo sono anche le ⟨loro⟩ generazioni; invece se le ⟨loro⟩ generazioni si annoverano tra i mali, anch'esse si annoverano tra i mali, ⟨e se esse si annoverano tra i mali, anche le ⟨loro⟩ generazioni si annoverano tra i mali⟩.

Invece nel caso delle corruzioni è in senso inverso: se infatti le corruzioni si annoverano tra i beni, le cose si annoverano tra i mali, e se le corruzioni si annoverano tra i mali, le cose si annoverano tra i beni.

Lo stesso luogo vale anche nel caso delle cose atte a produrre e a corrompere: infatti le cose i cui fattori di produzione sono buoni, si annoverano esse stesse tra i beni, invece le cose i cui fattori di corruzione sono mali, si annoverano esse stesse tra i mali.

II, 10

⟨*Il simile ed il più e il meno*⟩

Ancora ⟨si deve indagare⟩ nel caso delle cose simili, se si comportano in modo simile: per esempio, se una scienza è unica di più cose, lo è anche l'opinione, e se l'avere la vista è vedere, anche l'avere l'udito è udire. E parimenti anche ne-

26. Cfr. *ante*, 8, 113 b 27-114 a 6.

gli altri casi, sia in quelli di cose reali che in quelli di cose apparenti.

Il luogo è utile per entrambi gli ⟨scopi⟩. Se infatti è così nel caso di qualcuna delle cose simili, ⟨è così⟩ anche nel caso delle altre cose simili, e se non ⟨è così⟩ nel caso di qualcuna, ⟨non è così⟩ neppure nel caso delle altre.

⟨Si deve⟩ esaminare anche se la situazione è simile nel caso di una sola cosa e di più cose: ché talvolta vi è dissonanza. Ad esempio, se il conoscere è pensare, anche il conoscere molte cose è pensare molte cose. Ma questo non è vero: infatti è possibile conoscere molte cose, ma non pensarle. Se dunque questo non ⟨è vero⟩, non lo è neppure quell'⟨affermazione⟩ nel caso di una sola cosa, cioè che il conoscere è pensare.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ dal più e dal meno. I luoghi del più e del meno sono quattro.

Uno consiste ⟨nell'indagare⟩ se al più consegue il più: per esempio, se il piacere è un bene, anche il piacere in misura maggiore è un bene in misura maggiore, e se il commettere ingiustizia è male, anche il commettere un'ingiustizia maggiore è maggiormente male.

Il luogo è utile per entrambi gli ⟨scopi⟩: se infatti all'accrescimento del soggetto consegue l'accrescimento dell'accidente, come si è detto, è chiaro che gli è accidente; se non consegue, non gli è accidente. E bisogna assumere questo con l'induzione.

Altro luogo: quando una sola cosa è detta di due, se non appartiene a quella cui è più logico che appartenga, ⟨non appartiene⟩ neppure a quella cui è meno ⟨logico⟩, e se appartiene a quella cui è meno logico che appartenga, ⟨appartiene⟩ anche a quella cui è più ⟨logico⟩.

Al contrario, quando due cose sono dette di una sola, se quella che maggiormente sembra appartenere non appartiene, ⟨non appartiene⟩ neppure quella che ⟨sembra⟩ minormente, e se appartiene quella che minormente sembra appartenere, ⟨appartiene⟩ anche quella che ⟨sembra⟩ maggiormente.

Inoltre, quando due cose sono dette di due cose, se quella che maggiormente sembra appartenere ad una delle due non

⟨le⟩ appartiene, neppure l'altra ⟨appartiene⟩ all'altra, e se appartiene quella che minormente sembra appartenere ad una delle due, anche l'altra ⟨appartiene⟩ all'altra.

Inoltre, dal fatto che ⟨qualcosa⟩ appartenga o sembri appartenere ⟨a qualcosa⟩ in modo simile, ⟨si ricavano indicazioni⟩ in tre modi, come s'è detto che se ne ricavano dal più negli ultimi tre luoghi esposti[27]. Infatti, se una sola cosa appartiene o sembra appartenere in modo simile a due cose, se non appartiene ad una ⟨non appartiene⟩ neppure all'altra, e se appartiene all'una, ⟨appartiene⟩ anche all'altra.

Se due cose ⟨appartengono⟩ alla stessa cosa in modo simile, se una delle due non ⟨le⟩ appartiene, ⟨non le appartiene⟩ neppure l'altra, e se l'una delle due ⟨le appartiene⟩, ⟨le appartiene⟩ anche l'altra.

Allo stesso modo è anche se due cose appartengono similmente a due cose: se infatti una delle due non appartiene all'altra, neppure l'altra ⟨appartiene⟩ all'altra; e se l'una delle due ⟨appartiene⟩ all'altra, anche l'altra appartiene all'altra.

II, 11

⟨*L'aggiunta, il tempo determinato ed il luogo*⟩

Dunque è possibile attaccare ⟨l'avversario⟩ dal più e dal meno e dal simile in tutti questi modi. Inoltre anche dall'aggiunta: se una cosa aggiunta ad un'altra, che prima non era buona o bianca, la rende buona o bianca, la cosa che è stata aggiunta sarà buona o bianca, dato che rende siffatto anche il tutto.

Inoltre, se una cosa, aggiungendosi a ciò che esiste, lo rende maggiormente dotato della qualità con cui esiste, sarà anch'essa di quella qualità. E similmente è anche negli altri casi.

Però il luogo non è utile in tutti i casi, ma in quelli nei quali

27. Cfr. *supra*, 115 a 6-14.

capita che si produca l'eccesso del più[28]. E il luogo non si converte[29] in relazione al demolire ⟨la tesi⟩. Se infatti ciò che viene aggiunto non rende buono, non è ancora chiaro se esso non sia buono: ché il bene aggiunto ad un male non rende 115 b necessariamente buono il tutto, né il bianco ⟨che s'aggiunge⟩ al nero ⟨rende necessariamente⟩ bianco.

Ancora, se qualcosa è detto più e meno, appartiene anche in senso assoluto. Infatti, ciò che non è buono o bianco non sarà neppure detto più o meno buono o bianco; ché il cattivo di nulla sarà detto più o meno buono, ma sarà detto più o meno cattivo.

Neppure questo luogo non si converte in relazione al demolire ⟨una tesi⟩. Ché delle cose che non si dicono più o meno molte esistono in senso assoluto. L'uomo, infatti, non è detto più o meno, ma non per questo l'uomo non esiste[30].

Nel medesimo modo bisogna condurre l'esame anche su ciò che ⟨è detto⟩ in relazione a qualcosa e in un certo tempo e in un certo luogo. Ché, se ⟨qualcosa⟩ è possibile in relazione a qualcosa, è anche possibile in senso assoluto. E similmente anche il *quando* e il *dove*: infatti, ciò che è impossibile in senso assoluto non è possibile né in relazione a qualcosa, né in un certo tempo, né in un certo luogo. Un'obiezione è che per natura si è virtuosi in relazione a qualcosa, per esempio liberali o portati alla moderazione, ma in senso assoluto non si è virtuosi per natura[31]. Similmente è anche possibile che in un certo tempo qualcuna delle cose corruttibili non si corrompa, ma in senso assoluto non è possibile che non si corrompa. Nel medesimo modo anche in un certo luogo è importante far uso di una tale dieta, per esempio nei luoghi insalubri, ma in senso assoluto non è importante. Inoltre in un certo luogo è possibile che esista una sola persona soltanto, ma in senso assoluto non è possibile che esista una sola persona soltanto. Nello stesso modo anche in un certo luogo è moralmente bello

28. Dunque il luogo non si applica alle sostanze, che non ammettono accrescimento (cfr. *Cat.*, 5, 3 b 5).
29. Cfr. la nota n. 8.
30. Cfr. *Cat.*, 5, 3 b 33-4 a 9 (per la sostanza); 6, 6 a 19-25 (per la quantità).
31. Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 a 13-16.

sacrificare il padre, per esempio tra i Triballi, ma in senso assoluto non è moralmente bello. Oppure questo ⟨esempio⟩ non significa *in un certo luogo*, ma *per quali persone* ⟨è moralmente bello⟩: infatti non ha nessuna importanza dove esse siano: ché dovunque per loro, che sono Triballi, sarà moralmente bello. Ancora, in un certo tempo ha importanza che si faccia uso di farmaci, per esempio quando si è malati, ma in senso assoluto no. Oppure nemmeno questo ⟨esempio⟩ significa in *un certo tempo*, ma per *chi sta in un certo modo*: ché non ha nessuna importanza un tempo od un altro, se si stia soltanto in quella condizione.

Invece ciò che è in senso assoluto è quello che, anche se non viene aggiunto niente, tu dirai che è moralmente bello o il contrario: per esempio non dirai che è moralmente bello il sacrificare il padre, ma che è moralmente bello per alcuni. Né è infatti in senso assoluto che è moralmente bello. Di conseguenza ciò che, anche se non vi si aggiunge nulla, sembri essere moralmente bello o turpe o qualche altra delle cose di questo genere, sarà detto in senso assoluto.

LIBRO TERZO

III, 1

⟨*La preferibilità di una o di un'altra cosa*⟩

Quale di due o di più cose sia preferibile[1] e migliore, bisogna esaminare a partire da ciò. Innanzitutto sia determinato che operiamo l'esame non sulle cose che sono molto distanti e che hanno una grande differenza tra loro (infatti nessuno solleva il problema se sia cosa preferibile la felicità o la ricchezza), ma sulle cose congeneri, e in merito a cui discutiamo a quale si deve aderire maggiormente, per il fatto di non vedere nessuna superiorità dell'una rispetto all'altra. È chiaro dunque nei casi siffatti che, essendosi mostrate o una o più ⟨forme di⟩ superiorità, la mente converrà che, quale di quelle due cose si trova ad essere superiore, questa è preferibile. 116 a

In primo luogo, dunque, ciò che dura più a lungo o che è più sicuro è preferibile a ciò che, pur essendo dello stesso genere, dura di meno ed è meno sicuro.

Ed ⟨è preferibile⟩ ciò che sceglierebbero il sapiente o l'uomo dabbene o la legge retta o i virtuosi nei singoli ambiti in cui scelgono, in quanto sono tali, oppure coloro che in ciascun genere ⟨di cose⟩ sono sapienti: o i più o tutti: per esempio, in medicina o nell'arte del costruire, le cose che ⟨scelgono⟩ la maggior parte dei medici o tutti: o tutte quelle che, comples-

1. Traduco αἱρετόν con «desiderabile» o con «sceglibile», il comparativo (αἱρετώτερον) con «preferibile» (= più degno d'essere scelto).

sivamente, ⟨scelgono⟩ la maggior parte o tutti, od ogni cosa, come il bene. Ché ogni cosa tende al bene[2].

Bisogna condurre ciò che si dirà a ciò che sia utile. E in senso assoluto è migliore e preferibile ciò che è conforme alla scienza migliore, per qualcuno invece ciò che ⟨lo⟩ è secondo la ⟨sua⟩ propria scienza[3].

Inoltre, ciò che è un alcunché di determinato ⟨è migliore e preferibile⟩ a ciò che non è in un genere, per esempio la giustizia all'uomo giusto: ché la prima cosa è in un genere che è buono[4], la seconda no, e la prima, ciò che è, è buona, la seconda no. Nulla, infatti, di ciò che non si trova ad essere in un genere è detto ciò che è il genere: per esempio, l'uomo bianco non è ciò che è il colore. E similmente anche negli altri casi.

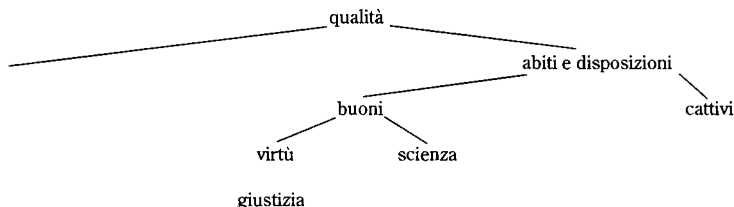
E ciò che è desiderabile di per se stesso è preferibile a ciò che è desiderabile per altro, per esempio l'essere in buona salute al fare esercizi ginnici: ché la prima cosa è desiderabile di per se stessa, la seconda per altro.

E ciò che ⟨è desiderabile⟩ per se stesso ⟨è preferibile⟩ a ciò che lo è per accidente: per esempio, l'essere giusti gli amici all'esserlo i nemici. Ché la prima cosa è desiderabile per se stessa, la seconda per accidente. Infatti è per accidente che scegliamo che i nemici siano giusti: perché non ci facciano nessun danno. Questo ⟨luogo⟩ è identico a quello che lo pre-

2. Cfr. *Phileb.*, 20 D, ma soprattutto *Eth. Nic.*, I, 1,1094 a 3, dove l'espressione ritorna alla lettera.

3. Chiarificatore il commento di PACIUS, *In Porph. Isag. et Arist. Organ. Comment.*, p. 382: «argumentum ex ea huius loci parte sumendum esse, ex qua commodissime potest. Exempli gratia, si velis praeferre virtutem voluptati, uteris auctoritate virorum bonorum. Contra ut voluptatem virtuti praeferas, uteris auctoritate multorum».

4. E tale è il genere (o meglio la sottospecie) degli abiti e delle disposizioni buoni, di cui la virtù fa parte assieme alla scienza (cfr. *Cat.*, 8, 8 b 26 sgg.). Il punto s'intende meglio con l'aiuto di questo schema:



cede, ma differisce per il modo: infatti l'essere gli amici giusti, lo scegliamo per se stesso, anche se non ce ne verrà niente in futuro, pure se siano tra gli Indi; invece l'esserlo i nemici lo scegliamo per altro, perché non ci facciano nessun danno.

E ciò che per sé è causa di bene ⟨è preferibile⟩ a ciò che ne 116 b
è causa per accidente, come la virtù lo è della sorte (quella infatti è causa di beni per sé, questa invece per accidente) e se qualche altra cosa è di questa natura.

Similmente è anche nel caso del contrario: infatti ciò che per sé è causa di male è più da fuggire di ciò che lo è per accidente, per esempio il vizio e la fortuna: la prima cosa è infatti un male per sé, mentre la fortuna per accidente.

E ciò che è un bene in senso assoluto è preferibile a ciò che lo è per qualcuno, per esempio l'essere in buona salute al subire un'operazione. La prima cosa, infatti, è un bene in senso assoluto, la seconda invece lo è per qualcuno: per chi ha bisogno di un'operazione.

E ciò che ⟨è bene⟩ per natura a ciò che non lo è per natura, per esempio la giustizia alla persona giusta: infatti la prima cosa ⟨è bene⟩ per natura, la seconda per avere acquisito ⟨il bene⟩.

Ed è preferibile ciò che compete a quel che è migliore e più degno di onore, per esempio a Dio che all'uomo, e all'anima che al corpo. E ciò che è proprio di quel che è migliore, è migliore di ciò che lo è di quel che è peggiore: per esempio, ⟨ciò che è proprio⟩ di Dio di ⟨ciò che è proprio⟩ dell'uomo: infatti, secondo le cose che sono comuni nell'uno e nell'altro, non differiscono in nulla tra loro, ma per le cose proprie l'una ⟨realtà⟩ è superiore all'altra.

Ed è migliore ciò che è nelle cose migliori o anteriori o più degne di onore, per esempio la salute della forza e della bellezza: la prima infatti è nelle cose umide e secche e calde e fredde, per dirlo semplicemente nelle cose prime dalle quali è costituito il vivente, le seconde invece nelle cose ultime. Ché la forza è nelle fibre e nelle ossa, mentre la bellezza sembra essere una certa proporzione delle membra.

E il fine sembra preferibile ai mezzi in vista del fine, e se sono due, ⟨lo è⟩ quello più vicino al fine. E in generale il mez-

zo in vista del fine della vita è maggiormente preferibile al mezzo in vista di qualcos'altro: per esempio quello che contribuisce alla felicità a quello che contribuisce alla saggezza.

E il possibile è preferibile all'impossibile.

Inoltre, tra due cose atte a produrre, ⟨è preferibile⟩ quella il cui fine è migliore. E tra una cosa atta a produrre ed un fine ⟨si decide⟩ a partire da una proporzione: quando il fine sopravanzi l'⟨altro⟩ fine più di quanto quest'ultimo la cosa propria atta a produrlo. Per esempio, se la felicità sopravanza la salute più di quanto la salute ⟨sopravanza⟩ quel che è salutare, ciò che è atto a produrre felicità è migliore ⟨di ciò che è atto a produrre⟩ salute. Di quanto, infatti, la felicità sopravanza la salute, di tanto anche ciò che è atto a produrre la felicità sopravanza ciò che è salutare. Ma la salute sopravanza di meno ciò che è salutare. Di conseguenza ciò che è atto a produrre felicità sopra vanza ciò che è salutare più di quanto la salute ⟨sopravanza⟩ ciò che è salutare. È chiaro dunque che ciò che è atto a produrre felicità è preferibile alla salute. Infatti sopravanza di più la medesima cosa[5].

Inoltre ⟨è preferibile⟩ ciò che per sé è più bello e più degno di onore e più lodevole, ad esempio l'amicizia della ricchezza e la giustizia della forza: infatti quelle appartengono per sé al
117 a novero delle cose degne d'onore e lodevoli, queste invece non per sé, ma in virtù di altro. Ché nessuno onora la ricchezza per se stessa, ma in virtù di altro; invece ⟨onoriamo⟩ l'amicizia per se stessa, anche se da essa forse non ci deriverà nient'altro.

5. Il senso di questa complicata proporzione è stato ben chiarito dal WAITZ, II, p. 467: «si vita beata multo magis sanitate praestantior est quam sanitas eo quod sanitatem efficit, quum quanto vita beata praestantior sit sanitate, tanto etiam quod vitam beatam efficiat praestantius sit eo quod sanitatem, consequitur — ἐκ τοῦ ἀνάλογον (A:B = C:D, si A sit vita beata, C quod eam facit, B sanitas, D quod eam facit), h.e. si in priori enuntiatione (in hypothesi) pro vita beata et sanitate (A et B) ea substituamus quae eandem rationem habeant (C et D) — id quod vitam beatam efficiat (C) multo magis esse praestantius eo quod sanitatem faciat (D) quam sanitatem ipsam (B) eo quod sanitatem faciat (D). Quum igitur terminus C longius superet terminum D quam terminus B, terminum C praestantiorem esse termino B consequitur». Alla riga 33 leggo ὑπερέχει anziché ὑπερεῖχεν (Ross).

III, 2

⟨*I luoghi della scelta e dell'occasione opportuna*⟩

Inoltre, quando due cose siano molto vicine tra loro e non possiamo scorgere nessuna superiorità dell'una rispetto all'altra, ⟨si deve⟩ vedere dalle cose che vi conseguono. Infatti, ciò a cui segue un bene maggiore, questo è preferibile; e se le cose che seguono sono cattive, ciò a cui segue il male minore, questo è preferibile. Ché, pur essendo entrambi desiderabili, nulla impedisce che consegua alcunché di spiacevole.

La ricerca del seguire è in due modi: ed infatti vi è conseguenza anteriore e posteriore[6], per esempio per chi impara l'ignorare è anteriore, il conoscere posteriore. E per lo più è migliore il conseguente posteriore. Comunque ⟨si deve⟩ assumere qualunque dei conseguenti sia utile.

Inoltre, i beni di numero superiore ⟨sono preferibili⟩ a quelli di numero inferiore: o in assoluto, o, quando gli uni sussistano negli altri, quelli di numero inferiore in quelli di numero superiore (vi è un'obiezione: se in qualche modo un ⟨bene⟩ è finalizzato ad un altro; ché i due ⟨beni⟩ non sono per nulla più desiderabili di uno solo ⟨di essi⟩, ad esempio lo star bene e la salute della salute, dal momento che desideriamo lo star bene in vista della salute. E nulla impedisce che anche cose non buone siano preferibili a cose buone: per esempio la felicità e qualcos'altro che non sia un bene ⟨sono preferibili⟩ alla giustizia e al coraggio). E le medesime cose, accompagnate da piacere, lo sono di più che senza piacere; e le medesime cose, accompagnate da assenza di dolore, di più che accompagnate da dolore.

Ed ogni cosa, nella circostanza in cui ha maggiore importanza, in questa è anche preferibile: per esempio l'esser privi di dolori nella vecchiaia che nella giovinezza: infatti ha maggiore importanza nella vecchiaia. E secondo queste ⟨considerazioni⟩ anche la saggezza è cosa preferibile nella vecchiaia: ché nessuno sceglie i giovani come guida, per il fatto di non

6. Si tenga presente che per «conseguente» Aristotele intende l'attributo, mentre per «antecedente» il soggetto (cfr. *Anal. Prior.*, II, 27 e 28).

ritenere che sono saggi. Invece per il coraggio è il contrario: infatti nella giovinezza è più necessaria la vigoria conforme al coraggio. E similmente anche la moderazione: infatti i giovani sono molestati dalle brame più dei vecchi.

Ed ⟨è preferibile⟩ ciò che è più utile in ogni circostanza o nella massima parte: per esempio la giustizia e la moderazione del coraggio. Infatti quelle sono ⟨utili⟩ sempre, questa è utile talvolta.

E quella fra due cose che, possedendola tutti, non abbiamo per nulla bisogno dell'altra ⟨è preferibile⟩ a quella che, possedendola, abbiamo inoltre bisogno della restante, come nel
117 b caso della giustizia e del coraggio: ché, se tutti sono giusti, il coraggio non ha nessuna utilità, mentre se tutti sono coraggiosi la giustizia è utile.

Inoltre ⟨si deve vedere la preferibilità⟩ dalle corruzioni e dalle perdite, dalle generazioni e dalle acquisizioni, e dai contrari. Infatti quelle cose le cui corruzioni sono più da evitarsi, sono preferibili. E similmente anche nel caso delle perdite e dei contrari: se infatti la perdita è cosa più da fuggirsi del contrario, quest'⟨ultimo⟩ è preferibile. Invece nel caso delle generazioni e della acqisizioni è il contrario: infatti le cose le cui acquisizioni e generazioni sono preferibili, sono anch'esse preferibili.

Altro luogo: ciò che è più vicino al bene è migliore e preferibile, e ciò che è più simile al bene[7]: per esempio la giustizia della persona giusta. Ed ⟨è preferibile⟩ ciò che più della cosa stessa è simile a quel che è migliore, come alcuni dicono che Aiace è migliore di Odisseo perché è più simile ad Achille (vi è un'obiezione a ciò, che non è vero: infatti nulla impedisce che Aiace sia più simile ad Achille per la parte in cui egli non è migliore, il resto essendo sì buono, ma non simile. ⟨Si deve⟩ indagare anche se ⟨qualcosa⟩ sia simile per gli ⟨aspetti⟩ più ridicoli, come la scimmia all'uomo, mentre il cavallo non gli è simile: ché la scimmia non è cosa più bella, ma più simile all'uomo).

Ancora, nel caso di due cose, se l'una è più simile alla mi-

7. Cfr. *supra*, I, 116 b 23.

gliore e l'altra alla peggiore, sarà migliore quella più simile alla migliore (ma anche questo ha un'obiezione: ché nulla impedisce che una cosa sia leggermente simile alla migliore, mentre l'altra sia intensamente ⟨simile⟩ alla peggiore: per esempio se Aiace è leggermente ⟨simile⟩ ad Achille, mentre Odisseo lo è intensamente a Nestore. E ⟨bisogna indagare⟩ se una sia simile alla migliore negli ⟨aspetti⟩ peggiori, come il cavallo all'asino o la scimmia all'uomo).

Altro luogo: ciò che è più manifesto ⟨è preferibile⟩ a ciò che minormente è tale, e ciò che è più difficile ⟨a ciò che lo è meno⟩: infatti amiamo maggiormente coloro che possiedono le cose che si possono assumere difficilmente; e quel che è più proprio di quel che è più comune; e ciò che è maggiormente privo di comunanza con i mali: infatti ciò a cui non consegue nessuna difficoltà è preferibile a ciò a cui consegue.

Inoltre, se questa cosa è migliore di quest'altra in senso assoluto, anche la cosa più eccellente tra quelle che sono nella prima è migliore della cosa più eccellente nell'altra. Per esempio, se l'uomo è cosa migliore del cavallo, anche l'uomo più eccellente è migliore del cavallo più eccellente. E se la cosa più eccellente ⟨di una classe⟩ è migliore della cosa più eccellente ⟨di un'altra classe⟩, anche in senso assoluto questa cosa è migliore di quell'⟨altra⟩: per esempio, se l'uomo più eccellente è migliore del cavallo più eccellente, anche in senso assoluto l'uomo è migliore del cavallo.

Inoltre, le cose delle quali è possibile far parte gli amici sono preferibili a quelle delle quali non ⟨è possibile⟩. E le cose che vogliamo compiere per l'amico, queste sono maggiormente preferibili di quelle che ⟨vogliamo compiere⟩ per il primo che capita: per esempio l'agire con giustizia e il fare del bene piuttosto che il sembrare ⟨di farlo⟩. Infatti vogliamo fare del bene agli amici più che sembrare ⟨di farlo⟩, e al contrario ai primi capitati.

Ancora: le cose che si originano dalla sovrabbondanza sono migliori di quelle necessarie, e talvolta anche preferibili. Infatti il vivere bene è migliore del vivere, e il vivere bene si origina dalla sovrabbondanza, mentre il vivere stesso è una necessità. Ma talvolta le cose migliori non sono anche prefe-

ribili. Infatti non è necessario che, se sono migliori, siano anche preferibili: in realtà il filosofare è cosa migliore del procurarsi ricchezze, ma non è preferibile per il bisogno delle cose necessarie. Quel che si origina dalla sovrabbondanza ha luogo quando, sussistendo le cose necessarie, ci si procura alcune altre cose tra quelle belle. E probabilmente è preferibile il necessario, ma è migliore quel che si origina da sovrabbondanza.

Ancora: ciò che non è possibile procurarsi grazie ad un altro ⟨è preferibile⟩ a ciò che è possibile anche grazie ad un altro, come accade alla giustizia rispetto al coraggio. E se questo è desiderabile senza quest'altro, mentre quest'altro non ⟨lo è⟩ senza questo: per esempio, la potenza senza la saggezza non è cosa desiderabile, mentre la saggezza senza la potenza è cosa desiderabile. E se tra due cose neghiamo l'una perché ci sembri esserci l'altra, è preferibile quella che vogliamo che sembri esserci: per esempio, neghiamo di essere amanti del lavoro per sembrare di buona natura.

Inoltre, è preferibile ciò per la cui assenza quelli che si irritano sono da biasimarsi di meno. Ed è preferibile ciò per la cui assenza coloro che non si irritano sono maggiormente da biasimarsi.

III, 3

⟨*La scelta tra cose individuali e particolari*⟩

Inoltre, tra le cose che ⟨cadono⟩ sotto la specie, quella che ⟨ne⟩ possiede la virtù propria ⟨è preferibile⟩ a quella che non la possiede. E se la possiedono entrambe, quella che la possiede maggiormente.

Inoltre, se una cosa rende buona quella nella quale sia presente, un'altra invece non la rende ⟨buona⟩, è preferibile quella che la rende ⟨buona⟩, come anche ciò che scalda è più caldo di ciò che non ⟨scalda⟩. E se la rendono ⟨buona⟩ entrambe, quella che la rende ⟨buona⟩ di più; oppure se rende buona la cosa migliore e più importante: per esempio se una ⟨rende buona⟩ l'anima, l'altra il corpo.

Inoltre ⟨si devono valutare le cose⟩ dalle flessioni[8], dagli usi, dalle azioni e dalle opere; e queste cose da quelle: infatti si conseguono le une dalle altre. Per esempio, se «giustamente» è preferibile a «coraggiosamente», anche la giustizia è cosa preferibile al coraggio; e se la «giustizia» cosa preferibile al coraggio, anche «giustamente» ⟨lo è⟩ di «coraggiosamente». E in modo analogo è anche negli altri casi.

Inoltre, se di una certa medesima cosa un ⟨aspetto⟩ costi- 118 b
tuisce un bene maggiore ed un altro un bene minore, è preferibile quello maggiore; oppure se, tra due ⟨aspetti⟩, uno è ⟨un bene⟩ maggiore di uno maggiore[9]. Ma anche se due certe cose siano preferibili ad una certa unica cosa, quella che è maggiormente preferibile è preferibile a quella che è minormente preferibile. Inoltre quella il cui eccesso è preferibile all'eccesso ⟨dell'altra⟩, anch'essa è preferibile: per esempio l'amicizia alle ricchezze. Infatti l'eccesso dell'amicizia è preferibile a quello delle ricchezze. E ciò di cui si preferirebbe essere se stessi causa per se stessi ⟨è preferibile⟩ a ciò di cui si preferirebbe che sia causa un altro: per esempio, gli amici ⟨sono preferibili⟩ alle ricchezze.

Inoltre ⟨si deve determinare la preferibilità⟩ dall'aggiunta: se qualcosa, aggiungendosi alla stessa cosa, rende preferibile il tutto. Ma bisogna guardarsi dall'estendere ⟨questo luogo⟩ ai casi in cui la ⟨determinazione⟩ comune si serve di una delle cose aggiunte o vi coopera in qualche altro modo, ma non si serve dell'altra o non vi coopera, come la sega e la falce in unione con l'arte del costruire. Infatti è preferibile la sega accoppiata con ⟨quell'arte⟩[10], ma in senso assoluto non è preferibile.

Ancora: qualcosa ⟨è preferibile⟩ se, essendo stato aggiunto ad una cosa più piccola, rende il tutto più grande.

E similmente ⟨si deve determinare la preferibilità⟩ anche

8. Cfr. *ante*, II, 9, 114 a 26.

9. Qui il confronto è tra l'aspetto migliore di una cosa e l'aspetto migliore di un'altra cosa. È preferibile quello dei due che è migliore.

10. Leggo συνδυαζόμενον, anziché συνδυαζομένοιν (Wallies) o συνδυαζομένων (Waitz).

dalla sottrazione. Infatti di una cosa che, sottratta dalla medesima cosa, il resto è minore, sarà maggiore quella che, una volta sottratta, rende il resto minore.

E se una cosa è desiderabile per se stessa, mentre un'altra a motivo della reputazione, ⟨è preferibile la prima⟩: per esempio, la salute alla bellezza. La definizione di ciò che è finalizzato alla reputazione è: ciò che, se nessuno lo conoscesse, non ci sarebbe cura che sussista.

E se una cosa è desiderabile per se stessa ed a motivo della reputazione, mentre un'altra solamente a motivo di altro, ⟨la prima è preferibile⟩. E quella di due cose che sia più pregevole per se stessa, questa è anche migliore e preferibile. E sarà preferibile in se stesso ciò che, anche se non dovrà sussistere nient'altro, faremo per se stesso maggiormente oggetto di scelta.

Inoltre ⟨si deve⟩ distinguere in quanti modi si dice quel che è desiderabile e in vista di quali cose: per esempio del giovevole o del bello o del piacevole. Ché ciò che è utile per tutte quante o per la maggior parte sarebbe preferibile a ciò che non ha simile condizione. E se le medesime ⟨prerogative⟩ appartengono ad entrambe le cose, bisogna esaminare a quale delle due appartengono maggiormente: per esempio, quale delle due sia più piacevole o più bella o più giovevole.

Ancora: è preferibile ciò che è finalizzato a quel che è migliore: per esempio, quel che ha per fine la virtù ⟨a quello che ha per fine⟩ il piacere. E similmente è anche nel caso delle cose da fuggirsi; infatti è più da fuggirsi ciò che è maggiormente atto ad ostacolare le cose desiderabili, per esempio la malattia della vergogna: ché la malattia è cosa più atta ad impedire sia il piacere che l'essere persona dabbene.

Inoltre ⟨si deve decidere la preferibilità⟩ dal mostrare che quel che ci sta dinanzi è similmente da fuggirsi e desiderabile. Infatti una cosa di tal fatta che parimenti si sceglierebbe e si fuggirebbe, è meno desiderabile di un'altra che sia soltanto desiderabile.

III, 4

⟨*La desiderabilità*⟩

Bisogna dunque effettuare le comparazioni tra l'una e l'altra cosa come s'è detto. 119 a

I medesimi luoghi sono utili anche al fine di mostrare che una qualunque cosa è desiderabile o da fuggire: ché se ne deve soltanto eliminare la superiorità rispetto a un'altra. Infatti, se quel che è più onorabile è preferibile, anche quel che è onorabile è desiderabile; e se quel che è più utile è preferibile, anche quel che è utile è desiderabile. E similmente è anche in tutti gli altri casi che ammettono una comparazione di tal sorta. In alcuni, infatti, a giusto titolo diciamo, secondo la comparazione ⟨di una delle due cose⟩ con l'altra, anche che ciascuna delle due è desiderabile, oppure che lo è una delle due: per esempio, quando diciamo che l'una è buona per natura, l'altra non per natura. Infatti è chiaro che quel che è buono per natura è desiderabile.

III, 5

⟨*La generalizzazione dei luoghi*⟩

Bisogna assumere i luoghi relativi al più e al meno nel modo più universale possibile. Ché, se sono assunti in questo modo, possono essere utili per più casi. È possibile rendere maggiormente universali alcuni dei ⟨luoghi⟩ stessi che abbiamo esposto operando un piccolo cambiamento nella loro denominazione: per esempio, ciò che per natura è di una certa qualità è di tale qualità più di ciò che non per natura è di tale qualità[11].

E se una cosa rende ed un'altra non rende di una certa qualità ciò che la possiede, ossia ciò cui appartenga[12], è maggiormente di tale qualità quella che talvolta rende ⟨di tale

11. Cfr. *ante*, 1, 116 b 10.
12. Mi attengo alla lezione stabilita dal Ross: ᾧ ἂν ὑπάρχῃ.

qualità⟩ che quella che non rende ⟨di tale qualità⟩[13]; e se entrambe rendono ⟨di tale qualità⟩, lo è quella che rende maggiormente di tale qualità[14].

Inoltre, se di una certa, medesima cosa una cosa è maggiormente di una certa qualità ed un'altra minormente[15]; e se una cosa è maggiormente di una certa qualità che una cosa di tale qualità, ed un'altra ⟨lo è maggiormente⟩ che una cosa non di tale qualità, è chiaro che la prima è maggiormente di una certa qualità.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ dall'aggiunta[16]: se una cosa, aggiungendosi alla medesima cosa, rende il tutto maggiormente di una certa qualità; oppure se, aggiungendosi a ciò che è minormente di tale qualità, rende il tutto maggiormente di tale qualità.

E similmente anche dalla sottrazione[17]: ché quella cosa sottratta la quale quel che resta è minormente di una certa qualità, è maggiormente di tale qualità.

E sono maggiormente di una certa qualità le cose che più non sono mescolate con le contrarie[18]: per esempio, è più bianco ciò che maggiormente non è mescolato col nero.

In più, oltre alle cose che abbiamo detto, ⟨si deve indagare⟩ se ⟨è maggiormente di una certa qualità⟩ ciò che accoglie maggiormente la definizione propria della cosa che ci sta dinanzi: per esempio, se definizione di «bianco» è: colore distintivo della vista, è più bianco ciò che è maggiormente *colore distintivo della vista.*

III, 6

⟨I luoghi relativi ai problemi particolari⟩

Se il problema sia stato posto particolarmente e non universalmente, per prima cosa i luoghi atti a costruire o a di-

13. Cfr. *ante*, 3, 118 a 29.
14. Cfr. *ante*, 3, 118 a 31.
15. Cfr. *ante*, 3, 118 b 1 (ma anche WAITZ, II, p. 470).
16. Cfr. *ante*, 3, 118 b 10.
17. Cfr. *ante*, 3, 118 b 17.
18. Cfr. *ante*, 2, 117 a 24.

struggere universalmente ⟨una tesi⟩, che abbiamo esposto, sono tutti utili. Infatti, eliminando o costruendo universalmente ⟨una tesi⟩, proviamo anche particolarmente. Ché, se ⟨qualcosa⟩ appartiene ad ogni cosa, ⟨appartiene⟩ anche a qualche cosa, e se ⟨non appartiene⟩ a nessuna cosa, non ⟨appartiene⟩ neppure a qualche cosa[19].

Massimamente utili e comuni tra i luoghi sono quelli che derivano dagli opposti, dalle cose coordinate e dalle flessioni. Infatti il ritenere che, se ogni piacere è bene, anche ogni dolore è male, è parimenti opinione notevole che, se qualche 119 b
piacere è bene, anche qualche dolore è male.

Inoltre, se qualche sensazione non è una potenza, anche qualche mancanza di sensazione non è una impotenza. E se qualcosa di supponibile è conoscibile per scienza, anche qualche supposizione è scienza. Ancora, se qualcuna delle cose ingiuste è buona, anche qualcuna delle cose giuste è cattiva. Ancora, se qualcuna delle cose compiute giustamente è male, anche qualcuna delle cose compiute ingiustamente è bene. E se qualcuna delle cose piacevoli è da fuggire, qualche piacere è cosa da fuggire. Nella stessa linea di considerazioni, anche se qualcuna delle cose piacevoli è utile, qualche piacere è cosa utile.

Ed analogamente è nel caso delle cose atte a corrompere, delle generazioni e delle corruzioni[20]. Se infatti qualcosa che sia atto a corrompere il piacere o la scienza è un bene, qualche piacere o ⟨qualche⟩ scienza potrebbe annoverarsi tra i mali. E similmente anche se qualche corruzione della scienza si annovera tra i beni o qualche generazione ⟨di essa⟩ tra i mali, qualche scienza si annovererà tra i mali. Ad esempio, se il dimenticare le turpitudini che si sono commesse rientra tra i mali, oppure ⟨se⟩ il ricordarsene rientra tra i beni, il conoscere le turpitudini che si sono commesse rientrerà tra i mali. Ed analogamente anche negli altri casi: ché in tutti vi è ugualmente un'opinione notevole.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ dal più e dal meno e dalla somi-

19. Cfr. *ante*, II, 2, 109 b 13.
20. Cfr. *ante*, II, 9, 114 b 16.

glianza della condizione[21]. Se infatti qualcuna delle cose di un altro genere è maggiormente di una certa qualità, e nessuna di esse lo è, neppure la cosa che abbiamo detto può essere di tale qualità. Per esempio, se qualche scienza è un bene più del piacere, e nessuna scienza è un bene, non può esserlo neppure il piacere. Ed analogamente dalla somiglianza della situazione e dal meno: ché sarà possibile sia eliminare ⟨una tesi⟩ che costruirla, tranne che entrambe le cose dalla somiglianza della situazione, mentre dal meno ⟨sarà posibile⟩ soltanto costruire ⟨una tesi⟩, ma non distruggerla. Se infatti una qualche potenza e la scienza sono similmente un bene, e una qualche potenza è un bene, anche la scienza lo è. Se invece non lo è nessuna potenza, non lo è neppure la scienza. E se una qualche potenza è un bene meno della scienza, e una qualche potenza è un bene, lo è anche la scienza. Se invece nessuna potenza è un bene, non è necessario che anche nessuna scienza sia un bene. È chiaro, dunque, che dal più è possibile soltanto costruire ⟨una tesi⟩.

È possibile distruggere ⟨una tesi⟩ non soltanto da un genere diverso, ma anche dal medesimo, assumendo ciò che è di una certa qualità al massimo grado. Per esempio, se qualche scienza è un bene, e si può mostrare che la saggezza non è un bene, non lo sarà neppure nessun'altra, poiché non lo è neppure quella che si riconosce comunemente esserlo al massimo grado.

Inoltre ⟨è possibile operare⟩ muovendo da un'ipotesi, ritenendo similmente che, se ⟨qualcosa appartiene o non appartiene⟩ ad una sola cosa, appartiene o non appartiene anche a tutte: per esempio, se l'anima dell'uomo è immortale, lo sono anche le altre; se invece non lo è questa, non lo sono neppure le altre.

Se dunque è posto che ⟨qualcosa⟩ appartiene a qualcosa, si deve mostrare che non appartiene a qualcosa: infatti seguirà, in virtù dell'ipotesi, il non appartenere a nessuna cosa. Invece se è posto che ⟨qualcosa⟩ non appartiene a qualcosa, si deve mostrare che appartiene a qualcosa. Ed infatti così se-

21. Cfr. *ante*, II, 10.

guirà l'appartenenza ad ogni cosa. Ed è chiaro che chi introduce l'ipotesi rende il problema universale, anche se sia stato posto in maniera particolare: ché ritiene che chi conviene sul particolare, conviene universalmente, poiché ritiene che, se ⟨qualcosa⟩ appartiene ad una sola cosa, appartiene similmente anche ad ogni cosa.

Se il problema è indeterminato[22], è possibile distruggere ⟨la tesi⟩ in un solo modo: per esempio, se ⟨l'avversario⟩ ha detto che il piacere è un bene o non è un bene e non ha aggiunto nessun'altra determinazione. Se infatti ha detto che qualche piacere è un bene, bisogna mostrare in universale che non lo è nessuno, se si desidera che sia eliminato ciò che è stato prima posto. Similmente anche se ha detto che qualche piacere non è un bene, bisogna mostrare in universale che lo è ogni ⟨piacere⟩.

In altro modo non è possibile eliminare ⟨la tesi⟩: se infatti abbiamo mostrato che qualche piacere non è un bene o è un bene, non è in alcun modo eliminato ciò che è stato prima posto. È chiaro, dunque, che è possibile eliminare ⟨la tesi⟩ in un solo modo, mentre ⟨è possibile⟩ costruirla in due modi. Se infatti abbiamo mostrato universalmente che ogni piacere è un bene, e che qualche piacere è un bene, sarà mostrato ciò che è stato prima posto. E, similmente, anche se si debba discutere che qualche piacere non è un bene, se abbiamo mostrato che nessun piacere è un bene, oppure che qualche piacere non è un bene, avremo discusso in entrambi i modi, sia universalmente sia particolarmente, che qualche piacere non è un bene.

Se invece la tesi è determinata[23], sarà possibile eliminar⟨la⟩ in due modi: per esempio, se fosse posto che a qualche piacere appartiene di essere buono, a qualche ⟨piacere⟩ non appartiene. Infatti, tanto che sia mostrato che ogni piacere è un bene, quanto che non lo è nessuno, sarà eliminato ciò che è stato prima posto.

22. Sulla proposizione indeterminata cfr. *De Interpr.*, 7, 17 b 5. Sull'assimilabilità di tali proposizioni a quelle particolari cfr. *Ibid.*, 17 b 30.
23. E particolare.

Ma se ⟨l'avversario⟩ ha posto che un solo piacere è bene, è possibile eliminare ⟨la tesi⟩ in tre modi. Infatti, avendo mostrato che ogni ⟨piacere⟩, oppure che nessun ⟨piacere⟩, oppure che un numero di ⟨piaceri⟩ superiore ad uno sono un bene, avremo eliminato ciò che è stato prima posto.

E se la tesi è stata precisata in misura maggiore, per esempio che soltanto la saggezza tra le virtù è scienza, è possibile eliminarla in quattro modi. Infatti, essendo stato mostrato che ogni virtù è scienza, oppure che non lo è nessuna, oppure che lo è qualche altra, come la giustizia, oppure che la stessa saggezza non è scienza, sarà eliminato ciò che è stato prima posto.

È utile anche il volgere l'attenzione ai casi particolari nei quali è stato detto che qualcosa sussiste o non sussiste, come nei problemi universali[24].

Inoltre, nei generi bisogna considerare attentamente, dividendo secondo le specie fino a ciò che è indivisibile, come prima s'è detto[25]. Ché, sia che sembri che ⟨qualcosa⟩ appartiene ad ogni cosa, sia che non appartiene a nessuna, dopo aver presentati molti casi bisogna esigere che ⟨l'avversario⟩ concordi universalmente oppure che porti un'obiezione su qualcuno: che non è così.

Inoltre, nei casi in cui è possibile distinguere l'accidente o per la specie o per il numero, bisogna esaminare se non sussista nessuna di queste cose: per esempio che il tempo non si muove né è movimento, dopo aver enumerato quante specie di movimento vi sono. Ché, se nessuna di esse appartiene al tempo, è chiaro che non si muove né è movimento.

Similmente ⟨si può dimostrare⟩ anche che l'anima non è un numero[26], avendo distinto che ogni numero è dispari o pari: se infatti l'anima non è né ⟨un numero⟩ dispari né ⟨un numero⟩ pari, è chiaro che non è un numero.

Dunque, riguardo all'accidente bisogna argomentare mediante tali ⟨luoghi⟩ e in questo modo.

24. Cfr. *ante*, II, 2, 109 b 13.
25. Cfr. *ante*, II, 2, 109 b 15.
26. Cfr. XENOKRATES, fr. 60 (Heinze).

LIBRO QUARTO

IV, 1

⟨*Luoghi concernenti l'estensione del genere rispetto alla specie*⟩

Dopo questi argomenti bisogna indagare intorno a ciò che attiene al genere e al proprio. Questi sono elementi di ciò che ha rapporto con le definizioni, ma coloro che discutono raramente fanno vertere le loro ricerche intorno ad essi in se stessi.

Ebbene, se sia stato posto il genere di qualcuna delle cose che esistono, anzitutto bisogna rivolgere l'attenzione su tutte le cose congeneri a quella che è stata detta: se non si predica di qualcuna, come nel caso dell'accidente[1]; per esempio, se si è posto il bene ⟨come⟩ genere del piacere, se qualche piacere non sia un bene. Ché, se ⟨si verifica⟩ questo, è chiaro che il bene non è genere del piacere. Infatti il genere si predica di tutte le cose che stanno sotto la medesima specie.

In più ⟨si deve esaminare⟩ se ⟨il genere⟩ non è predicato nel *che cos'è*, ma come un accidente, al modo in cui «bianco» ⟨è predicato⟩ della neve, o «moventesi da sé» dell'anima[2]. Né infatti la neve, ciò che è, è cosa bianca (per cui «bianco» non è il genere della neve), né l'anima, ciò che è, è una cosa moventesi, ma le capita di essere in movimento, al modo in cui anche al vivente ⟨capita⟩ spesso di camminare e di essere

1. Cfr. *supra*, II, 2, 109 b 13.
2. Il riferimento è a PLATONE, *Fedro*, 245 c-e.

camminante. Inoltre, ciò che è in movimento non sembra significare *che cos'è*, ma qualcosa che agisce o che patisce. E similmente anche «bianco»: infatti non manifesta che cos'è la neve, ma una certa qualità. Di conseguenza nessuna di queste due cose si predica nel *che cos'è*, mentre il genere si predica nel *che cos'è*.

Soprattutto bisogna rivolgere l'attenzione alla definizione dell'accidente: se s'adatta al genere che è detto, come anche le cose che or ora abbiamo esposto. È infatti possibile che qualcosa muova se stessa o no, e similmente anche che sia bianca o no. Di conseguenza nessuna di quelle due cose è un genere, bensì un accidente, poiché chiamavamo accidente ciò che può sia appartenere a qualcosa che non ⟨appartenere⟩[3].

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se il genere e la specie non si trovano nella stessa divisione[4], ma l'uno sia sostanza, l'altra qualità; oppure l'uno un relativo e l'altra qualità. Per esempio, la neve e il cigno sono sostanza, invece «bianco» non è sostanza, ma qualità; cosicché «bianco» non è il genere della
121 a neve né del cigno. Ancora: la scienza appartiene ai relativi[5], mentre il bene e il bello sono qualità; di conseguenza il bene e il bello non sono ⟨il⟩ genere della scienza. Infatti i generi dei relativi devono essere anch'essi relativi, come nel caso di «doppio». Ché anche «multiplo», che è genere di «doppio», appartiene anch'esso ai relativi. Per dirlo in universale, bisogna che il genere sia sotto la stessa divisione della specie. Se infatti la specie è sostanza, lo è anche il genere, e se la specie è una qualità, anche il genere è una qualche qualità. Per esempio, se «bianco» è una certa qualità, ⟨lo è⟩ anche «colore». E similmente è anche negli altri casi.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se è necessario oppure è possibile che il genere partecipi di ciò che è posto nel genere[6]. La definizione di «partecipare» è: «accogliere la definizione di ciò che è partecipato». È chiaro, dunque, che le specie parte-

3. Cfr. *ante*, I, 5, 102 b 6.
4. Ossia, alla medesima categoria.
5. Cfr. *Cat.*, 7, 6 b 5. Ma si veda anche *Cat.*, 8, 9 a 6 dove la scienza è posta tra gli abiti, che costituiscono una specie della qualità.
6. Ossia della specie.

cipano dei generi, mentre i generi non ⟨partecipano⟩ delle specie: infatti la specie accoglie la definizione del genere, invece il genere non accoglie quella della specie. Dunque bisogna indagare se il genere che viene presentato partecipa o può partecipare della specie, per esempio se qualcuno presenti un qualche genere dell'essere o dell'uno. Ché accadrà che il genere partecipi della specie: infatti l'essere e l'uno si predicano di tutte le cose; di conseguenza ⟨vi si predica⟩ anche la loro definizione.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se la specie che viene presentata è vera di una certa cosa, ma il genere non lo è: per esempio, se si ponessero l'essere e lo scibile come generi dell'opinabile. Infatti l'opinabile sarà predicato del non essere (ché molte delle cose che non sono, sono possibili oggetti d'opinione), mentre è chiaro che l'essere e lo scibile non si predicano del non essere. Di conseguenza l'essere né lo scibile non sono genere dell'opinabile. Ché delle cose delle quali si predica la specie, deve predicarsi anche il genere[7].

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se è possibile che ciò che è posto nel genere non partecipi di nessuna delle specie. Infatti è impossibile partecipare del genere senza partecipare di nessuna delle specie, a meno che non si tratti di qualcuna delle specie secondo la prima divisione: queste partecipano soltanto del genere. Se dunque si ponesse il movimento come genere del piacere[8], bisognerebbe esaminare se il piacere non sia né corruzione, né alterazione, né alcuno degli altri movimenti che abbiamo esplicato. Infatti è chiaro che non può partecipare di nessuna delle specie; di conseguenza neppure del genere, giacché è necessario che ciò che partecipa del genere partecipi anche delle specie. Di conseguenza il piacere non può essere una specie del movimento, né alcuna delle sue determinazioni indivisibili ⟨fa parte⟩ delle cose che stanno sotto qualche specie

7. Molto illuminante l'esplicazione di SILVESTRO MAURO, I, 485: «considerandum est, an quod ponitur sub genere dicatur de pluribus quam genus. Genus enim debet dici de pluribus quam species; ergo si dicitur de paucioribus, male fuit assignatum».

8. Il riferimento polemico è a PLATONE (cfr. *Resp.*, IX, 583 b-586 c; *Filebo*, 52 b-53 d).

del movimento. Infatti le determinazioni indivisibili partecipano del genere e della specie: per esempio, l'uomo individuale partecipa sia dell'«uomo» che del «vivente».

121 b Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ciò che è stato posto nel genere[9] si dice di un certo numero di cose maggiore del genere: per esempio, l'opinabile dell'essere: ché, sia l'essere che il non essere sono oggetto possibile d'opinione, di modo che «opinabile» non può essere una specie dell'essere. Sempre, infatti, il genere si dice di un numero di cose maggiore della specie.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se il genere e la specie si dicono di un ugual numero di cose: per esempio se, delle cose che s'accompagnano ad ogni cosa, l'una sia posta come specie, l'altra come genere: come l'essere e l'uno. Ché l'essere e l'uno ⟨si accompagnano⟩ ad ogni cosa; di conseguenza nessuno dei due è genere di nessuno dei due, poiché si dicono di un ugual numero di cose.

Similmente ⟨si deve indagare⟩ anche se ciò che è primo ed il principio siano stati posti in modo reciprocamente subordinato. Infatti il principio appartiene alle cose prime, e ciò che è primo è principio. Di conseguenza o entrambe le cose che abbiamo detto sono la stessa cosa, o nessuna delle due è genere di nessuna delle due.

Il punto fondamentale in ordine a tutti i casi di questo tipo è che il genere si dice di un numero di cose maggiore della specie e della differenza. Infatti anche la differenza si dice di un numero di cosa minore del genere.

⟨Si deve⟩ vedere anche se quello che è stato detto ⟨essere⟩ il genere non lo sia, o non sembri esserlo, anche di qualcuna delle cose non differenti per specie; e, quando si costruisce ⟨una tesi⟩, se lo è di qualcuna ⟨di queste cose⟩. Infatti il genere di tutte le cose che non si differenziano per specie è identico. Se dunque sia stato provato che lo è di una sola, è chiaro che lo è di tutte, e se ⟨sia stato provato⟩ che non lo è di una, è chiaro che non lo è di nessuna: per esempio se, dopo aver posto delle linee non segmentate, si dicesse che il loro genere è l'indivisibile. Infatti quello che si è detto non è genere delle linee che

9. Ossia la specie.

hanno divisione, non essendo differenti per la specie. Ché tutte le linee rette non differiscono tra loro per la specie.

IV, 2

⟨*Le relazioni tra i generi e tra genere, specie e differenza*⟩

⟨Si deve⟩ indagare anche se vi è qualche altro genere della specie che si è proposta, il quale né contenga il genere proposto, né sia sotto di esso: per esempio, se si ponesse che la scienza è genere della giustizia[10]. Infatti anche la virtù ne è genere, e nessuno dei due generi contiene l'altro. Di conseguenza la scienza non può essere genere della giustizia. Infatti, quando una sola specie sia sotto due generi, sembra che l'uno sia contenuto nell'altro.

Ma una tale ⟨istanza⟩ in alcuni casi presenta una difficoltà. Infatti ad alcuni sembra che la saggezza sia virtù ed anche scienza, e che nessuno dei due generi sia contenuto da nessuno dei due. Certamente non da tutti è ammesso che la saggezza è scienza. Ora, se si può ammettere che quel che si è detto è vero, almeno però sembrerebbe che l'essere i generi della medesima cosa subordinati l'uno all'altro, oppure entrambi al medesimo genere, faccia parte delle cose necessarie, come accade nel caso della virtù e della scienza. Entrambe sono infatti subordinate al medesimo genere: ché ciascuna di queste due cose è un abito o una disposizione[11]. Dunque bisogna indagare se nessuna delle due cose appartiene alla specie proposta. Se infatti i generi né sono l'uno subordinato 122 a
all'altro, né entrambi al medesimo ⟨genere⟩, quello proposto non può essere genere.

⟨Si deve⟩ indagare anche il genere del genere proposto, e così via il genere superiore: se tutti si predicano della specie, e se si predicano nel *che cos'è*. Infatti tutti i generi superiori devono predicarsi della specie nel *che cos'è*. Pertanto, se per

10. Pare un riferimento polemico verso PLATONE (cfr. *Protagora*, 333 b-334 a).
11. Cfr. *Cat.*, 8, 8 b 34 - 9 a 7.

caso vi è dissonanza, è chiaro che quello proposto non è il genere.

[Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se il genere partecipa della specie, o esso o qualcuno dei generi superiori. Ché i generi superiori non partecipano di nessuno di quelli inferiori][12].

⟨Questo luogo⟩[13] va usato da chi distrugge ⟨una tesi⟩, come s'è detto; ma a chi costruisce ⟨una tesi⟩, se si conviene che il genere proposto appartiene alla specie e si discute che vi appartiene come genere, è sufficiente il mostrare che qualcuno dei generi superiori è predicato della specie nel *che cos'è*. Infatti, se uno solo è predicato nel *che cos'è*, tutti ⟨i generi⟩ sia ad esso superiori che ad esso inferiori, che siano predicati della specie, saranno predicati nel *che cos'è*. Di conseguenza anche il genere proposto è predicato nel *che cos'è*. E che, se uno solo è predicato nel *che cos'è*, tutti gli altri — quelli che siano predicati — saranno predicati nel *che cos'è*, bisogna assumere per induzione. Ma se la discussione verte sul fatto che quello che si è proposto come genere appartiene in modo assoluto, non è sufficiente il mostrare che qualcuno dei generi superiori è predicato della specie. Per esempio, se si è proposta la traslazione come genere del camminare, non è sufficiente il far vedere che il camminare è un movimento in ordine al mostrare che è traslazione, poiché vi sono anche altri movimenti; ma bisogna far vedere in più che il camminare non partecipa di nessuno dei movimenti secondo la medesima divisione, eccetto che della traslazione. Infatti è necessario che ciò che partecipa del genere partecipi anche di qualcuna delle specie secondo la prima divisione[14]. Pertanto, se il camminare non partecipa né dell'aumento, né della diminuzione, né degli altri movimenti, è chiaro che parteciperà della traslazione. Di conseguenza la traslazione può essere genere del camminare.

Ancora: nei casi in cui la specie che si è posta si predica come genere, ⟨si deve⟩ indagare se anche quel che si propone

12. Il luogo s'inserisce come una sorta di inciso, che riprende quanto è già stato detto precedentemente (cfr. *ante*, I, 121 a 10).
13. Non l'ultimo, tra parentesi, ma quello nel quale esso s'inserisce.
14. Ossia delle specie risultanti dalla prima divisione del genere.

come genere si predica nel *che cos'è* di queste stesse cose delle quali ⟨si predica⟩ pure la specie e, parimenti, anche se tutti i ⟨generi⟩ superiori ⟨si predicano così⟩ del genere ⟨in questione⟩. Se per caso, infatti, vi è dissonanza, è chiaro che quello proposto non è il genere. Ché, se fosse il genere, sia tutti i generi ad esso superiori, sia esso si predicherebbero nel *che cos'è* delle cose di cui pure la specie si predica nel *che cos'è*.

Dunque, per chi distrugge ⟨una tesi⟩ è utile ⟨indagare⟩ se il genere non si predica nel *che cos'è* delle cose delle quali si predica anche la specie. Invece per chi costruisce ⟨una tesi⟩ è 122 b
utile ⟨indagare⟩ se si predica nel *che cos'è*. Infatti capiterà che il genere e la specie della medesima cosa si predichino nel *che cos'è*. Di conseguenza la stessa cosa è subordinata a due generi. Pertanto è necessario che i generi siano subordinati l'uno all'altro. Se dunque si sia mostrato che quello che vogliamo istituire come genere non è subordinato alla specie, è chiaro che la specie sarà subordinata ad esso, cosicché si sarà mostrato che questo è il genere.

⟨Si devono⟩ indagare anche le definizioni dei generi: se convengono alla specie che si è proposta e alle cose che partecipano della specie. Infatti è necessario che le definizioni dei generi si predichino della specie e delle cose che partecipano della specie. Se per caso, dunque, vi è dissonanza, è chiaro che quello proposto non è il genere.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha esplicato la differenza come genere: ad esempio, se ⟨ha esplicato⟩ «immortale» come genere di Dio. Infatti «immortale» è differenza di «vivente», poiché tra i viventi alcuni sono mortali, altri immortali. È chiaro dunque che si è commesso un errore: ché la differenza non è genere di nessuna cosa. E che questo sia vero, è chiaro: infatti nessuna differenza significa *che cos'è*, ma piuttosto *quale* è qualcosa, come «terrestre» e «bipede».

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto la differenza nel genere, come specie: ad esempio, il dispari come numero. Ché «dispari» è una differenza del numero, non è una ⟨sua⟩ specie. E non sembra che la differenza partecipi del genere. Infatti tutto ciò che partecipa del genere è o specie o

individuo, ma la differenza non è né specie, né individuo. È chiaro, dunque, che la differenza non partecipa del genere. Di conseguenza neppure «dispari» può essere una specie, ma è differenza, poiché non partecipa del genere.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto il genere nella specie: per esempio il contatto come continuità[15] o la mescolanza come fusione, oppure il movimento secondo il luogo come traslazione, al modo in cui lo definisce Platone[16]. Infatti non è necessario che il contatto sia continuità, ma, al contrario, ⟨è necessario⟩ che la continuità sia contatto: ché non tutto ciò che si tocca è continuo, ma ciò che è continuo si tocca. Similmente è anche negli altri casi: né infatti ogni mescolanza è una fusione (ché la mescolanza delle pietre non è una fusione), né ogni mutamento secondo il luogo è una traslazione (ché il camminare non sembra essere una traslazione). Probabilmente, infatti, la traslazione si dice delle cose che mutano involontariamente luogo da un luogo, come avviene nel caso di quel che è inanimato. Ed è chiaro che nei casi proposti la specie si dice di un numero di cose maggiore del genere, pur dovendo essere al contrario.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto la differenza nella specie: per esempio, «immortale» come divino. Infatti capiterà che la specie sia detta di un numero di cose uguale o superiore. Invece è la differenza che sempre si dice
123 a di un numero di cose uguale o superiore alla specie.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨ha posto⟩ il genere nella differenza: per esempio il colore come cosa che collega, o il numero come dispari.

E se ha enunciato il genere come differenza: infatti è possibile avanzare una tesi anche di questo tipo, per esempio che la mescolanza è differenza della fusione o che il mutamento secondo il luogo ⟨è differenza⟩ della traslazione. E bisogna esaminare tutti i casi di questa natura tramite le stesse regole, giacché i luoghi sono in comune. Ché il genere deve dirsi di

15. Ossia il contiguo (τὸ ἐχόμενον) ed il continuo (τὸ συνεχές). Quest'ultimo è infatti specie, di cui il primo è genere (cfr. *Phys.*, V, 3, 226 b 21-27; *Metaph.*, XI, 12, 1068 b 26-1069 a 14).

16. Cfr. *Teeteto*, 181 d.

un numero di cose maggiore della differenza e non partecipare della differenza. Se invece lo si esplica in questo modo, è possibile che non capiti nessuna delle due cose che abbiamo menzionato. Infatti il genere sarà detto di un numero di cose minore e parteciperà della differenza.

Ancora: se nessuna differenza tra quelle del genere è predicata della specie che viene proposta, non sarà predicato neppure il genere: per esempio, dell'anima non viene predicato né il dispari né il pari; di conseguenza neppure il numero.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se la specie è per natura anteriore e assieme a sé elimina il genere. Infatti sembra il contrario.

Inoltre, se può capitare che il genere enunciato o la differenza abbandonino ⟨la specie⟩ — per esempio, l'essere in movimento l'anima, o il vero e il falso l'opinione —, nessuna delle due cose dette sarebbe genere o differenza. Sembra infatti che il genere e la differenza s'accompagnino, finché sussiste la specie.

IV, 3

⟨*Le opposizioni tra genere e specie*⟩

⟨Si deve⟩ indagare anche se ciò che è posto nel genere partecipa o può partecipare del contrario del genere. Ché la stessa cosa parteciperebbe contemporaneamente dei contrari, dal momento che non abbandona mai il genere e partecipa, o può partecipare, anche del contrario.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se la specie ha comunanza con qualcosa che è assolutamente impossibile che appartenga a ciò che cade sotto il genere: per esempio, se l'anima ha comunanza con la vita, e non è possibile che alcuno dei numeri sia vivente, l'anima non può essere specie del numero[17].

Bisogna esaminare anche se la specie è omonima al genere, servendoci delle istanze basilari che abbiamo esposto in ordi-

17. Il rilievo è polemico verso la teoria dell'anima-numero di Senocrate.

ne all'omonimo[18]. Infatti tra il genere e la specie vi è sinonimia.

Poiché di ogni genere vi sono più specie, ⟨si deve⟩ indagare se non è possibile che ci sia un'altra specie del genere che abbiamo detto. Se infatti non c'è, è chiaro che quello che abbiamo detto non sarebbe assolutamente il genere.

⟨Si deve⟩ indagare anche se ⟨l'avversario⟩ ha proposto come genere quel che ha detto con una metafora: per esempio, che la moderazione è armonia. Ché ogni genere si predica delle specie in senso proprio, invece l'armonia non ⟨si predica⟩ della moderazione in senso proprio, ma per metafora. Infatti ogni armonia risiede nei suoni.

123 b Inoltre ⟨si deve⟩ indagare se la specie ha qualche contrario. La ricerca è in più modi. Innnazitutto se nello stesso genere ⟨è contenuto⟩ anche il contrario, senza che il genere abbia nessun contrario. Ché i contrari devono essere nel medesimo genere, qualora il genere non abbia nessun contrario. Se invece il genere ha un contrario, ⟨si deve⟩ indagare se il contrario ⟨della specie è contenuto⟩ nel ⟨genere⟩ contrario. Infatti è necessario che il contrario si trovi nel contrario, nel caso, per l'appunto, in cui il genere abbia un contrario. Ognuna di queste cose è chiara grazie all'induzione.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se in nessun genere ⟨è⟩ assolutamente ⟨contenuto⟩ il contrario della specie, ma è esso stesso un genere: per esempio, il bene[19]. Se, infatti, questo non è in un genere, neppure il suo contrario sarà in un genere, ma sarà esso stesso un genere, come avviene nel caso del bene e del male. Ché né l'uno né l'altro di questi è in un genere, ma ciascuno dei due è esso stesso un genere.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se sia il genere che la specie sono contrari a qualcosa, e fra gli uni vi è qualche intermedio, fra le altre no. Infatti, se fra i generi vi è qualche intermedio, vi è anche fra le specie, e se vi è fra le specie vi è anche fra i generi: come nel caso della virtù e del vizio, della giustizia e dell'in-

18. Cfr. *ante*, I, 15, 106 a 9.
19. Cfr. *Cat.*, 11, 14 a 19.

giustizia. Ché fra ciascuna di queste coppie di cose vi è qualche intermedio (obiezione a ciò è il fatto che fra salute e malattia non vi è niente di intermedio, invece c'è tra male e bene); oppure, se vi è qualcosa a mezzo tra le une e gli altri, sia fra le specie che fra i generi, non lo è in ugual modo, ma tra le une lo è secondo negazione, tra gli altri come soggetto [20]. Infatti è opinione notevole che lo sia in ugual modo per le une e per gli altri, come nel caso della virtù e del vizio, della giustizia e dell'ingiustizia. Ché quel che è a mezzo fra le une e le altre, lo è secondo negazione.

Inoltre, quando il genere non abbia contrario, non ⟨si deve⟩ indagare soltanto se nello stesso genere è ⟨compreso⟩ il contrario, ma anche quel che è a mezzo. Infatti in ciò in cui vi sono gli estremi, vi è anche quel che è a mezzo, come nel caso del bianco e del nero: ché il colore è genere sia di questi che di tutti i colori che stanno a mezzo (come obiezione vale che difetto ed eccesso stanno nel medesimo genere — entrambi infatti stanno nel male —, mentre ciò che è misurato, essendo a mezzo tra questi, non sta nel male, ma nel bene).

⟨Si deve indagare⟩ anche se lo stesso genere è contrario a qualcosa, mentre la specie non lo è a niente. Ché se il genere è contrario a qualcosa, lo è anche la specie, come la virtù al vizio e la giustizia all'ingiustizia. E similmente anche a chi indaga negli altri casi apparirà chiaro che si verifica tale situazione (vi è un'obiezione nel caso della salute e malattia: ché in senso assoluto la salute è cosa contraria alla malattia, mentre una certa malattia, che è specie di «malattia», non è cosa contraria a nulla: ad esempio, la febbre, l'oftalmia e ciascuna delle altre ⟨malattie⟩).

Dunque chi elimina ⟨una tesi⟩ deve condurre l'esame in tutti questi modi. Se infatti le cose che sono affermate non sussistono, è chiaro che quello proposto non è il genere.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve condurre l'esame⟩ in tre modi. Per prima cosa ⟨deve esaminare⟩ se il contrario della specie ⟨è contenuto⟩ nel genere che ha detto, quando il genere non ha contrario. Se infatti il contrario ⟨è contenuto⟩ in

20. Cfr. *Cat.*, 10, 12 a 20.

questo, è chiaro che ⟨vi è contenuta⟩ anche ⟨la specie⟩ che si è posta innanzi.

Inoltre ⟨deve indagare⟩ se ciò che è a mezzo ⟨è compreso⟩ nel genere che ha detto. Infatti in ciò in cui risiede quel che è a mezzo risiedono anche gli estremi.

Ancora: nel caso che il genere abbia un contrario, ⟨deve⟩ indagare se anche il contrario ⟨è compreso⟩ nel ⟨genere⟩ contrario. Infatti nel caso che lo sia, è chiaro che la ⟨specie⟩ posta dinanzi è compresa nel ⟨genere⟩ posto dinanzi.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ sulle flessioni e sulle cose coordinate: se è in modo simile che s'accompagnano, sia che si distrugga ⟨una tesi⟩, sia che la si costruisca. Infatti ⟨qualcosa⟩ appartiene o non appartiene contemporaneamente ad una cosa e a tutte le cose. Per esempio, se la giustizia è una certa scienza, anche «giustamente» è «scientemente» e la persona giusta è persona che conosce. E se qualcuna di queste cose non sussiste, non sussiste nessuna anche delle altre.

IV, 4

⟨Luoghi notevoli su alcune connessioni tra genere e specie⟩

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ sulle cose che si rapportano in modo simile l'una all'altra: per esempio, ciò che è dolce si rapporta al piacere in modo simile a come ciò che è utile si rapporta a ciò che è buono. Infatti ciascuna delle due cose è atta a produrre l'altra. Se dunque il piacere, quello che è, è un bene, anche ciò che è dolce, quello che è, sarà utile. Infatti è chiaro che sarà atto a produrre il bene, dal momento che il piacere è un bene.

Analogamente è anche nel caso delle generazioni e delle corruzioni: per esempio, se il costruire case è essere attivi, l'aver costruito case è essere stati attivi; e se l'imparare è ricordarsi, l'aver imparato è essersi ricordati; e se il dissolversi è corrompersi, anche l'essersi dissolto è essersi corrotto e la dissoluzione è una certa corruzione.

Analogamente è anche nel caso delle cose atte a generare

ed atte a corrompere, ed in quello delle potenze e degli usi e, complessivamente, secondo qualsiasi somiglianza, sia chi elimina ⟨una tesi⟩, sia chi la costruisce deve condurre l'esame come dicevamo nel caso della generazione e della corruzione. Se infatti ciò che è atto a corrompere è atto a dissolvere, anche il corrompersi è dissolversi; e se ciò che è atto a generare è atto a produrre, anche il generarsi è un prodursi e la generazione una produzione. E similmente anche nel caso delle potenze e degli usi: se infatti la potenza è una disposizione, anche il potere è un esser disposti, e se l'uso di qualcosa è un'attività, l'usare è esser attivi e l'aver usato esser stati attivi.

Nel caso che l'opposto della specie sia una privazione, è possibile eliminare ⟨la tesi⟩ in due modi. In primo luogo, se l'opposto risiede nel genere proposto. Ché o la privazione non è, in senso assoluto, per nulla nel medesimo genere, o non è nel genere ultimo: per esempio, se la vista risiede nella sensazione come genere ultimo, la cecità non sarà una sensazione.

In secondo luogo, se la privazione si oppone sia al genere 124 b
che alla specie, e l'opposto ⟨della specie⟩ non è nell'opposto ⟨del genere⟩, neppure ⟨la specie⟩ proposta può essere nel genere ⟨proposto⟩.

Dunque, chi elimina ⟨una tesi⟩ deve far uso ⟨del luogo⟩ come si è detto. Chi invece costruisce ⟨una tesi⟩, in un modo solo. Se infatti il contrario ⟨della specie⟩ risiede nel contrario ⟨del genere⟩, anche la specie proposta sarà nel genere proposto: per esempio, se la cecità è una certa mancanza di sensazione, la vista è una certa sensazione.

Ancora: ⟨si deve⟩ indagare sulle negazioni in senso inverso, come si diceva nel caso dell'acidente[21]: per esempio, se ciò che è piacevole, quel che è, è bene, ciò che non è bene non è piacevole. Ché, se non fosse così, vi sarebbe anche qualcosa di non buono che è piacevole. Ma è impossibile, se il bene è genere del piacevole, che vi sia qualcosa di non buono che sia piacevole. Infatti le cose delle quali non si predica il genere ⟨non si predica⟩ neppure nessuna delle specie.

21. Cfr. *ante*, II, 8, 113 b 15-26.

Anche chi costruisce ⟨una tesi⟩ deve indagare in modo analogo: se infatti ciò che non è buono non fosse piacevole, ciò che è piacevole sarebbe buono, cosicché il bene sarebbe genere del piacevole.

Nel caso che la specie sia un relativo, ⟨si deve⟩ indagare se anche il genere è un relativo. Ché, se la specie fa parte dei relativi, ⟨vi fa parte⟩ anche il genere, come nel caso del doppio e del multiplo. Infatti ciascuno dei due è un relativo.

Invece se il genere appartiene ai relativi, non è necessario che ⟨vi appartenga anche⟩ la specie. Ché la scienza fa parte dei relativi, ma la grammatica no (oppure nemmeno quel che abbiamo prima detto sembrerebbe essere vero. Infatti la virtù, ciò che è, è cosa bella e, ciò che è, è cosa buona; e la virtù fa parte dei relativi, mentre il bene e il bello non fanno parte dei relativi, ma sono qualità).

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se non è rispetto alla medesima cosa che la specie vien detta per sé e secondo il genere: per esempio, se il *doppio* si dice doppio del mezzo, anche il *multiplo* deve dirsi del mezzo; altrimenti il *multiplo* non potrebbe essere genere del *doppio*.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se non è rispetto alla stessa cosa che ⟨la specie⟩ vien detta secondo il genere e secondo tutti i generi del genere. Infatti, se il *doppio* è multiplo del *mezzo*, e si dirà *superiore al mezzo* e, in generale, si dirà secondo tutti i generi superiori rispetto al *mezzo* (vi è un'obiezione: che non è necessario che ⟨la specie⟩ si dica rispetto alla stessa cosa per sé e secondo il genere. Infatti la scienza si dice dello scibile, ma abito e disposizione non si dicono dello scibile, bensì dell'anima).

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se il genere e la specie si dicono in modo simile secondo le flessioni: per esempio, se è «per qualcosa» o «di qualcosa» o in quante altre maniere. Infatti, nel modo in cui ⟨si dice⟩ la specie, ⟨si dice⟩ anche il genere, come nel caso del *doppio* e del *mezzo*. E parimenti anche nel
125 a caso della scienza: ché sia essa che i suoi generi — per esempio, e la disposizione e l'abito — ⟨son detti⟩ di qualcosa. (Vi è un'obiezione: che talvolta non è così. Infatti il *differente* e il *contrario* ⟨lo sono⟩ «a qualcosa», mentre l'*altro*, che è il loro

genere, non ⟨lo è⟩ «a qualcosa», ma «da qualcosa»: infatti si dice altro «da» qualcosa).

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se le cose che, secondo le flessioni, si dicono in relazione a qualcosa in modo simile non si convertono in modo simile[22], come nel caso del *doppio* e del *multiplo*. Infatti ciascuna di queste due cose sia di per sé che secondo conversione si dice «di qualcosa»: è infatti «di qualcosa» che ⟨si dicono⟩ il mezzo e la frazione. E similmente è anche nel caso della scienza e della supposizione: di per sé, infatti, ⟨si dicono⟩ «di qualcosa», e le loro conversioni sono simili: lo *scibile* e il *supponibile* lo sono «per qualcuno». Se dunque in alcuni casi la conversione non avviene in modo simile, è chiaro che una cosa non è genere dell'altra.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se non è in rapporto ad un numero uguale di cose che si dicono la specie e il genere. Infatti sembra che ciascuno dei due sia detto in modo simile e di un ugual numero di cose, come nel caso del dono e della donazione: ché il dono è detto «di qualcosa» e «per qualcuno», e la donazione ⟨è detta⟩ «di qualcosa» e «per qualcuno». E la donazione è genere del dono: giacché il dono è donazione di una cosa che non si ha da restituire.

Ma in alcuni casi non avviene che si dicano in rapporto ad un ugual numero di cose. Infatti il *doppio* è doppio «di qualcosa», mentre il *superiore* ed il *maggiore* ⟨lo sono⟩ «di qualcosa» e «a qualcosa»: ché tutto ciò che è superiore e maggiore è superiore «a qualcosa» ed è superiore «di qualcosa». Di conseguenza le cose di cui parliamo non sono generi del *doppio*, poiché non sono dette in rapporto ad un ugual numero di cose che le specie (oppure non è vero in universale il fatto che il genere e la specie si dicono in rapporto ad un ugual numero di cose).

⟨Si deve⟩ vedere anche se il genere opposto è genere dell'opposto ⟨della specie⟩: per esempio, se il *multiplo* è ⟨il genere⟩ del *doppio*, anche la *frazione* lo è del *mezzo*. Infatti l'opposto deve essere genere dell'opposto. Se dunque si ponesse

22. In proposito cfr. *Cat.*, 7, 6 b 27.

che la scienza, ciò che è, è sensazione, bisognerà che anche quel che è oggetto di scienza, ciò che è, sia oggetto di sensazione. Ma non è ⟨così⟩: infatti non tutto ciò che è oggetto di scienza è oggetto di sensazione: ed infatti alcuni oggetti della scienza fanno parte delle cose intelligibili. Di conseguenza il *sensibile* non è genere dello *scibile*. E se non lo è questo, neppure la sensazione lo è della scienza.

Poiché delle cose dette in relazione a qualcosa alcune di necessità sono in quelle od hanno rapporto con quelle in relazione alle quali talvolta si trovano ad essere dette (per esempio la disposizione, l'abito e la commensurabilità: infatti non è possibile che le cose summenzionate risiedano in nient'altro che in quelle in relazione alle quali son dette), altre invece non di necessità sussistono in quelle in relazione alle quali son dette, ma è possibile (per esempio, se l'anima è oggetto di scienza: ché nulla impedisce che l'anima possieda la conoscenza di se stessa, ma non è una ne-
125 b cessità: infatti è possibile che questa stessa sussista anche in un'altra cosa), altre ancora non è assolutamente possibile che siano in quelle in relazione alle quali talvolta si trovano ad essere dette (ad esempio il contrario nel contrario, né la scienza nello scibile, a meno che l'anima o l'uomo non siano per caso lo scibile), si deve dunque indagare se qualcuno abbia eventualmente posto la cosa di questo tipo nel genere che non è di questo tipo: per esempio, se ha detto che il ricordo è permanenza della conoscenza. Ché ogni permanenza è in ciò che permane e relativamente a esso, per cui anche la permanenza della conoscenza è nella conoscenza. Pertanto il ricordo è nella conoscenza, giacché è permanenza della conoscenza. Ma questo non è possibile: infatti ogni ricordo è nell'anima.

Il luogo or ora enunciato è comune anche all'accidente: infatti non fa alcuna differenza dire che la permanenza è genere del ricordo oppure affermare che le accade questo. Ché se, nel modo che sia, il ricordo è permanenza della conoscenza, lo stesso discorso che l'ha ad oggetto sarà adeguato.

IV, 5

⟨*L'attribuzione ai generi ed alle specie*⟩

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto l'abito nell'atto o l'atto nell'abito: per esempio, che la sensazione è un movimento mediante il corpo. Infatti la sensazione è un abito, mentre il movimento è un atto. E similmente anche se ha detto che il ricordo è un abito capace di trattenere un'apprensione: infatti nessun ricordo è un abito, ma piuttosto un atto.

Errano anche coloro che ordinano l'abito nella capacità che ne consegue, per esempio ⟨dicendo⟩ che la mitezza è temperanza della collera e che il coraggio e la giustizia lo sono delle paure e dei guadagni. Infatti coraggiosa e mite è detta la persona impassibile, mentre temperante ⟨è detto⟩ chi prova la passione, ma non vi si lascia condurre. Forse a ciascuno dei ⟨primi⟩ due ⟨abiti⟩ s'accompagna una capacità tale che, se si provasse la passione, non ci lascerebbe condurre, ma la si dominerebbe. Certamente, però, non è questo, per l'uno, l'esser coraggioso, per l'altro l'esser mite, bensì il non provare assolutamente nulla da parte di tali cose.

Talvolta si pone come genere quel che s'accompagna, qualunque cosa esso sia: per esempio, il dolore ⟨come genere⟩ della collera e la supposizione ⟨come genere⟩ della fiducia. Ché entrambe le cose sopraddette s'accompagnano in qualche modo alle specie proposte, ma né l'una né l'altra di esse è genere. Infatti chi è in preda alla collera s'affligge del precedente dolore sorto in lui. Non è infatti la collera causa del dolore, ma il dolore causa della collera, cosicché in senso assoluto la collera non è un dolore. Secondo le medesime considerazioni, neppure la fiducia è una supposizione: infatti è possibile che abbia la stessa supposizione anche chi non è fiducioso; ma non è possibile, se veramente la fiducia è specie della supposizione. Ché non è possibile che ⟨una cosa⟩ rimanga ancora la stessa se muti completamente di specie, come non è neppure possibile che il medesimo vivente talvolta sia uomo, talvolta no.

Se qualcuno dicesse che necessariamente chi suppone è

126 a anche fiducioso, la supposizione si dirà di un ugual numero di cose che la fiducia, di modo che neppure così potrebbe esser⟨ne il⟩ genere. Infatti il genere deve dirsi di un numero di cose maggiore.

⟨Si deve⟩ vedere se entrambe le cose risiedono per natura in una medesima cosa: infatti in ciò in cui risiede la specie, risiede anche il genere: per esempio, in ciò in cui vi è il bianco, vi è anche il colore, e in ciò in cui vi è grammatica, vi è anche scienza. Pertanto, se si dicesse che il pudore è una paura o che la collera è un dolore, avverrà che il genere e la specie non sussistono nella medesima cosa. Ché il pudore risiede nella parte calcolativa dell'anima, invece la paura nella parte irascibile; ed il dolore in quella desiderativa (in questa, infatti, risiede anche il piacere), invece la collera in quella irascibile. Di conseguenza le cose proposte non sono generi, dal momento che non si trovano per natura nella medesima cosa delle specie. E similmente anche l'amicizia, se risiede nella parte desiderativa dell'anima, non può essere una certa volontà: infatti ogni volontà risiede nella parte calcolativa.

Il luogo è utile anche in rapporto all'accidente. È infatti nella stessa cosa che si trovano l'accidente e ciò a cui è accidente: cosicché, se non risulti essere nella stessa cosa, è chiaro che non vi è un accidente.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se è secondo qualcosa che la specie partecipa del genere enunciato. Infatti non sembra che il genere sia partecipato «secondo qualcosa»: ché l'uomo non è vivente «secondo qualcosa», né la grammatica «secondo qualcosa» è scienza. E similmente è anche negli altri casi. Pertanto ⟨si deve⟩ indagare se in alcuni casi il genere è partecipato secondo qualcosa: per esempio se il *vivente*, ciò che è, è detto un *sensibile* o un *visibile*. Infatti è «secondo qualcosa» che il *vivente* è un *sensibile* o un *visibile*, giacché è sensibile o visibile secondo il corpo, ma secondo l'anima no. Di conseguenza il *sensibile* e il *visibile* non possono essere genere del *vivente*.

Talvolta sfugge di porre nella parte anche il tutto: per esempio, il *vivente* come corpo animato. Ma in nessun modo

la parte si predica del tutto. Di conseguenza il corpo non può essere genere del *vivente*, poiché ne è una parte.

⟨Si deve⟩ vedere anche se ⟨l'avversario⟩ ha posto in una capacità o in ciò che è possibile qualcuna delle cose biasimevoli e da fuggirsi: per esempio, il sofista o il calunniatore o il ladro come colui che è capace di rubare di soppiatto le cose altrui. Infatti nessuno dei summenzionati è detto tale per il fatto di essere capace di qualcuna di queste cose. Ché anche Dio e il virtuoso sono capaci di commettere cose malvage, ma non sono tali. Infatti tutti i malvagi sono detti ⟨tali⟩ in conformità della loro scelta.

Inoltre, ogni capacità fa parte delle cose desiderabili: infatti anche le capacità dei malvagi sono desiderabili, per cui diciamo che anche Dio e il virtuoso le possiedono. Diciamo infatti che sono capaci di commettere cose malvage. 126 b Di conseguenza, la capacità non può essere genere di nessuna cosa biasimevole, altrimenti avverrà che qualcuna delle cose biasimevoli sia desiderabile. Ché qualche capacità sarà biasimevole.

⟨Si deve indagare⟩ anche se ⟨l'avversario⟩ ha posto nella capacità o in ciò che è possibile o in ciò che è atto a produrre qualcuna delle cose che di per se stesse sono degne di onore e desiderabili. Infatti ogni capacità e tutto ciò che è possibile o che è atto a produrre è desiderabile in forza di altro.

Oppure se ha posto una delle cose che rientrano in due o più generi, in uno dei due. Infatti non è possibile porre alcune cose in un solo genere, per esempio l'impostore e il calunniatore: ché non è calunniatore o impostore né colui che sceglie cose di cui non ha la capacità, né colui che ha la capacità, ma non le sceglie, bensì colui che possiede entrambe queste cose. Di conseguenza non bisogna porre le cose suddette in un solo genere, ma in entrambi.

Inoltre, talvolta si esplica in senso inverso il genere come differenza e la differenza come genere: per esempio, lo stupore ⟨come⟩ un eccesso di meraviglia e la fiducia ⟨come⟩ saldezza di supposizione. Infatti né l'eccesso né la saldezza sono genere, ma differenza. È infatti opinione comune che lo stupore è meraviglia che eccede e che la fiducia è una supposi-

zione salda, cosicché la meraviglia e la supposizione costituiscono il genere, e l'eccesso e la saldezza sono differenza.

Inoltre, se si esplicheranno l'eccesso e la saldezza come generi, saranno fiduciosi e proveranno stupore gli esseri inanimati. Infatti la saldezza e l'eccesso di ciascuna cosa si trovano in quello di cui sono saldezza ed eccesso. Pertanto, se lo stupore è eccesso di meraviglia, lo stupore si troverà nella meraviglia, cosicché la meraviglia sarà stupefatta. Similmente anche la fiducia si troverà nella supposizione, se è saldezza di supposizione: cosicché la supposizione sarà fiduciosa.

Inoltre, a chi esplichi in questo modo capiterà di dire che la saldezza è salda e che l'eccesso è eccessivo. Infatti vi è una fiducia salda e uno stupore eccessivo. Se dunque la fiducia è saldezza, vi sarebbe una saldezza salda. Similmente vi è pure uno stupore eccessivo. Se dunque lo stupore è eccesso, vi sarebbe un eccesso eccessivo. Ma nessuna di queste due cose è comunemente ammessa, come neppure che la scienza è una cosa che conosce né che il movimento è una cosa che si muove.

Talvolta si sbaglia anche ponendo l'affezione nella cosa che è affetta come nel genere: come tutti coloro che dicono che l'immortalità è una vita eterna. Infatti l'immortalità sembra essere una qualche affezione o una circostanza della vita. E che ciò che si è detto sia vero, diverrebbe chiaro se si convenisse che uno da mortale diventa immortale. Infatti nessuno dirà che costui assume un'altra vita, ma che qualche
127 a circostanza o affezione sopraggiunge a questa stessa. Di conseguenza la vita non è genere dell'immortalità.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se si dice che è genere dell'affezione quella cosa di cui è affezione: per esempio, che il vento è aria che si muove[23]. Ché, piuttosto, il vento è movimento d'aria. Infatti l'aria rimane la stessa sia quando si muove che quando sia ferma. Di conseguenza il vento non è affatto aria. Ché vi sarebbe vento anche se l'aria non è mossa, se l'aria,

23. Questo «secondo *topos* ribadisce il principio del primo, ma se ne distingue in quanto, mentre nel primo il πάθος è εἶδος, nel secondo è διαφορά» (ZADRO, *Aristotele, I Topici*, Napoli, Loffredo 1974, p. 432).

che — si diceva — è vento, rimane la stessa. Similmente è anche negli altri casi di questo tipo. Ora, anche se in questo caso si deve convenire che il vento è aria che si muove, certamente però non bisogna accogliere una posizione siffatta in tutte le cose delle quali il genere non si dice con verità, ma in tutte quelle delle quali ciò che si propone si predica veramente ⟨come⟩ genere. In alcune, infatti, non sembra che si dica con verità: per esempio, nel caso del fango e della neve. Infatti si dice che la neve è acqua condensata e che il fango è terra ammassata con l'umido. Ma né la neve è acqua, né il fango terra. Di conseguenza nessuna delle due cose proposte può esser⟨ne⟩ genere. Infatti il genere deve essere detto sempre con verità delle specie. Similmente neppure il vino è acqua fermentata come dice Empedocle: «acqua fermentata in legno»[24]. Assolutamente, infatti, non è acqua.

IV, 6

⟨Ancora sull'attribuzione ai generi ed alle specie⟩

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se quello proposto non sia assolutamente genere di nulla, giacché è chiaro che ⟨allora⟩ non lo è neppure di ciò che è enunciato. E ⟨si deve⟩ indagare a partire dal fatto che le cose che partecipano del genere proposto non differiscono in nulla per specie: per esempio, le cose bianche. Infatti queste cose non differiscono in nulla l'una dall'altra per la specie, invece le specie di ogni genere sono differenti. Di conseguenza il bianco non può essere genere di nulla.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha enunciato come genere o come differenza ciò che s'accompagna ad ogni cosa. Infatti sono più d'una le cose che seguono ad ogni cosa: per esempio, l'ente e l'uno fanno parte delle cose che seguono ad ogni cosa. Se dunque ha proposto l'ente come genere, è chiaro che potrebbe essere genere di tutte le cose, poiché si predica di esse. Infatti il genere non si predica di nulla tranne

24. D.K. 31 B 81.

che delle specie. Di conseguenza anche l'uno sarebbe una specie dell'ente. Pertanto avviene che anche la specie sia predicata di tutte le cose delle quali è predicato il genere, dal momento che l'ente e l'uno si predicano assolutamente di ogni cosa, pur dovendo la specie esser predicata di un numero minore di cose.

Se poi ha enunciato ciò che segue ad ogni cosa come differenza, è chiaro che la differenza sarà detta di un numero di cose uguale o maggiore del genere. Ché, se anche il genere fa parte delle cose che seguono ad ogni cosa, ⟨sarà detta⟩ di un ugual numero di cose; se invece il genere non segue ad ogni cosa, la differenza si direbbe di un numero di cose maggiore di esso.

127 b Inoltre, ⟨si deve indagare⟩ se il genere proposto è detto essere nella specie come in un soggetto, al modo del bianco nel caso della neve; cosicché è chiaro che non potrebbe essere genere. Infatti il genere si dice unicamente della specie come di un soggetto.

⟨Si deve⟩ indagare anche se il genere è sinonimo alla specie: ché il genere si predica sinonimamente di tutte le specie[25].

Inoltre, ⟨bisogna vedere⟩ quando, essendoci un contrario e della specie e del genere, il migliore dei contrari sia stato posto nel genere peggiore: avverrà infatti che la ⟨specie⟩ restante sarà nel ⟨genere⟩ restante, poiché i contrari sono nei generi contrari, cosicché la ⟨specie⟩ migliore sarà nel ⟨genere⟩ peggiore e la peggiore nel migliore. Invece è comunemente ammesso che anche il genere della cosa migliore è il migliore.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩, quando la medesima specie sta in ugual rapporto con entrambi ⟨i generi⟩, l'ha posta in rapporto con il peggiore e non con il migliore: per esempio, ⟨se ha detto che⟩ l'anima, ciò che è, è movimento, oppure una cosa mossa. Infatti, questa sembra essere similmente disposta alla quiete e disposta al movimento; di conseguenza, se la quiete è cosa migliore, è necessario — come si diceva — che il genere sia posto in rapporto a questa.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dal più e dal meno:

25. Cfr. *supra*, 3, 123 a 33.

quando si distrugge ⟨una tesi⟩, se il genere accoglie il più mentre la specie non lo accoglie, né essa né ciò che è detto secondo essa. Per esempio, se la virtù accoglie il più, ⟨lo accolgono⟩ anche la giustizia e la persona giusta: ché uno è detto più giusto di un altro. Pertanto, se il genere proposto accoglie il più, ma la specie non lo acccoglie, né essa né ciò che è detto secondo essa, quello proposto non può essere genere.

Ancora: se quello che sembra esserlo in misura maggiore o simile non è genere, è chiaro che non lo è neppure quello proposto. Il luogo è utile soprattutto nei casi di natura tale che le cose predicate nel *che cos'è* delle specie sono più di una, e non si è determinato né possiamo dire quale di esse sia genere. Per esempio, dell'ira è comunemente ammesso che si predicano nel *che cos'è* sia il dolore che la supposizione del disprezzo: infatti chi è in preda all'ira si affligge e suppone di essere disprezzato.

La medesima ricerca vale anche nel caso della specie, quando la si compara con qualcos'altro: ché, se ciò che sembra essere in misura maggiore o ciò che sembra essere in misura uguale nel genere proposto non è nel genere, è chiaro che neppure la specie proposta può essere nel genere.

Dunque, chi elimina ⟨una tesi⟩ deve usare ⟨il luogo⟩ nel modo che si è detto. Invece per chi costruisce ⟨una tesi⟩ il luogo, se il genere proposto e la specie accolgono il più, non è 128 a utile. Nulla infatti impedisce che, se entrambe le cose non lo accolgono, l'una non sia genere dell'altra: ché sia il bello che il bianco accolgono il più, e nessuno dei due è genere di nessuno dei due.

Invece è la comparazione dei generi e delle specie tra loro che è utile: per esempio, se questa cosa e quest'altra sono genere in pari misura, se l'una è genere, lo è anche l'altra. E similmente, se è ⟨genere⟩ la cosa che lo è in misura minore, lo è anche quella che lo è in misura maggiore: per esempio, se la capacità è genere della temperanza in misura maggiore che la virtù, e la virtù è genere, lo è anche la capacità.

E le medesime cose sarà conveniente che si dicano anche nel caso della specie: se infatti questa cosa e quest'altra sono in ugual misura specie di ciò che ci sta dinanzi, e l'una delle

due è specie, lo è anche la restante. E se è specie quella che sembra ⟨esserlo⟩ in misura minore, lo è anche quella ⟨che sembra esserlo⟩ in misura maggiore.

Inoltre, al fine di costruire ⟨una tesi⟩ bisogna indagare se il genere si predica nel *che cos'è* delle cose delle quali è stato proposto, quando non sia una sola la specie proposta, ma siano più di una e differenti. È chiaro infatti che sarà genere. Se invece la specie proposta è una sola, ⟨si deve⟩ indagare se il genere si predica nel *che cos'è* anche delle altre specie. Infatti, di nuovo avverrà che la stessa ⟨specie⟩ si predichi di cose più d'una e differenti.

Poiché ad alcuni sembra che anche la differenza si predichi nel *che cos'è* delle specie, bisogna distinguere il genere dalla differenza servendosi degli elementi che abbiamo detto[26]: in primo luogo che il genere si dice di un numero di cose maggiore della differenza; inoltre che secondo l'esplicazione del *che cos'è* è più conveniente dire il genere che la differenza (infatti, chi dice che l'uomo è vivente, mostra che cos'è l'uomo in misura maggiore di chi dice che è terrestre), ed anche che la differenza indica sempre la qualità del genere, mentre il genere non ⟨indica⟩ la qualità della differenza (infatti, chi dice «terrestre» dice un vivente di una certa qualità, mentre chi dice «vivente» non dice un terrestre di una certa qualità).

Bisogna dunque distinguere la differenza dal genere in questo modo. Ma poiché sembra che, ⟨se⟩ ciò che è musico, in quanto è musico, è una cosa che conosce, anche la musica sia una certa conoscenza, e se ciò che cammina si muove per il fatto di camminare, anche il camminare sia un certo movimento, ⟨si deve⟩ indagare, nel modo anzidetto, nel genere nel quale si voglia costruire qualche ⟨tesi⟩. Per esempio, se ⟨vogliamo sostenere⟩ che la conoscenza, ciò che è, è convincimento, ⟨dobbiamo indagare⟩ se chi conosce, in quanto conosce, ha convincimento. È chiaro infatti che la conoscenza sarà un certo convincimento. E nello stesso modo è anche negli altri casi di questo genere.

Inoltre, poiché è difficile distinguere ciò che segue sempre

26. Cfr. *supra*, 3, 123 a 23 sgg.

ad una cosa, anche se non si converte ⟨con essa⟩, dal non essere genere, nel caso in cui questa tal cosa segua ad ogni tal 128 b
altra cosa, ma questa seconda non segua ad ogni prima (per esempio: alla bonaccia segue la calma e al numero il divisibile, ma non si dà consecuzione in senso inverso; infatti non tutto ciò che è divisibile è numero, né ⟨ogni⟩ calma è bonaccia), dobbiamo usare noi stessi il luogo come se ciò che segue sempre fosse genere, quando l'altra cosa non si converte con esso; se invece è l'altro a proporlo, non dobbiamo acconsentire in ogni caso. Un'obiezione a ciò è che il non-essere segue a tutto ciò che diviene (infatti ciò che diviene non è) e non vi si converte (infatti non tutto ciò che non è diviene), ma tuttavia il non-essere non è genere di ciò che diviene: in senso assoluto, infatti, non vi sono specie di ciò che non è.

Intorno al genere, dunque, bisogna trattare nel modo che s'è detto.

LIBRO QUINTO

V, 1

⟨*Le quattro specie del proprio*⟩

Se quel che viene detto sia un proprio o non sia un proprio[1], bisogna indagare mediante queste cose.

Il proprio si dà come esplicato o *per sé* e *sempre*, oppure *in relazione ad altro* e *talvolta*: per esempio, ⟨proprio⟩ per sé del l'uomo è «animale mansueto per natura»; ⟨proprio⟩ in relazione ad altro, per esempio dell'anima in relazione al corpo, che l'una cosa è atta a comandare, l'altra è atta a servire; ⟨proprio⟩ sempre, per esempio di Dio, «vivente immortale»; ⟨proprio⟩ talvolta, per esempio di un certo uomo, «passeggiare nel ginnasio».

Il proprio esplicato in relazione ad altro dà luogo a due problemi o quattro. Se infatti questa stessa cosa si dia come esplicata di una cosa e si neghi di un'altra, si originano due problemi soltanto: per esempio, il proprio dell'uomo in relazione al cavallo è che è bipede. Ed infatti si potrebbe argomentare che l'uomo non è un essere bipede, e che il cavallo è un essere bipede: in entrambi i modi il proprio sarebbe levato. Se invece, di due propri, uno si desse come esplicato di una di due cose e si negasse dell'altra, e l'altro proprio si desse come esplicato di questa e si negasse di quella, vi saranno quattro problemi: per esempio il proprio dell'uomo in rela-

1. Sul concetto di proprio cfr. *supra*, I, 5, 102 a 18-30.

zione al cavallo è che l'uno è un essere bipede, l'altro quadrupede. Ed infatti è possibile argomentare che per natura l'uomo non è un essere bipede e che è un essere quadrupede, ed è possibile argomentare che il cavallo è un essere bipede e che non è un essere quadrupede. Pertanto, come venga provata ⟨una di queste cose⟩, quel che si pone viene eliminato[2].

Il proprio per sé è quello che si esplica in rapporto ad ogni cosa e separa da tutto, come proprio dell'uomo è «vivente mortale, capace di ricevere scienza». Il proprio in relazione ad altro è invece quello che non distingue da tutto, ma da qualcosa di determinato, come proprio della virtù rispetto alla scienza è che l'una cosa si origina per natura in più parti dell'anima, l'altra invece soltanto nella parte razionale ed in quelle che possiedono ragionamento. Il proprio sempre è quello che in ogni tempo si dice con verità 129 a e non viene mai meno, come il proprio del vivente è l'esser composto di anima e corpo. Il proprio talvolta è quello che si dice con verità per un certo tempo e non conviene sempre di necessità, come il proprio di un certo uomo è il passeggiare in piazza.

Esplicare il proprio in relazione ad altro è dire la differenza o in ogni cosa e sempre o per lo più e nella stragrande maggioranza dei casi. Un esempio di differenza in tutte le cose e sempre è il proprio dell'uomo in relazione al cavallo: che è un essere bipede. Infatti e «ogni» uomo e «sempre» l'uomo è bipede, mentre nessun cavallo è mai bipede. Differenza per lo più e nella stragrande maggioranza dei casi è, per esempio, il proprio della parte razionale dell'anima rispetto a quella desiderativa e concupiscibile: il comandare, l'una, il servire, l'altra[3]. Infatti, né la parte razionale comanda in ogni circostanza, ma talvolta riceve anche un ordine, né la parte desiderativa e concupiscibile riceve sempre ordi-

2. La sezione «Il proprio esplicato in relazione ad altro ... eliminato» pare fuori posto e dovrebbe collocarsi dopo 129 a 16.

3. Il rapporto così configurato ripropone quello stesso della dottrina psicologica di Platone (cfr. per es. *Resp.*, IV, 438 D sgg.). In *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 3 sgg. Aristotele distingue invece, nella parte razionale dell'anima, la parte scientifica, che possiede il *logos* come regola, dalla parte calcolativa o opinativa, che è invece capace di ascoltarla.

ni, ma talvolta anche comanda: quando l'anima dell'uomo sia malvagia.

Tra i propri sono soprattutto utili per la discussioni quelli per sé e sempre e quelli in relazione ad altro. Infatti il proprio in relazione ad altro dà luogo a più problemi, come abbiamo detto anche prima. Ché o due o quattro sono di necessità i problemi che sorgono. Pertanto i discorsi relativi ad essi sono più di uno.

Invece il proprio per sé e il proprio sempre si possono argomentare in rapporto a molte cose ed osservare in relazione a più tempi: il proprio per sé si può osservare in rapporto a molte cose (infatti è in rapporto a ciascuno degli esseri che il proprio deve appartenere alla cosa; di conseguenza se non fosse separato da tutte quante, il proprio non sarebbe esplicato in modo valido), il proprio sempre in relazione a molti tempi: ché se non appartiene e se non è appartenuto e se non apparterrà, non sarà un proprio.

Il proprio talvolta, invece, noi lo osserviamo soltanto in riferimento al tempo presente; pertanto i discorsi relativi ad esso sono molteplici; per contro un problema utile per la discussione è quello rispetto al quale vi possono essere discorsi numerosi e validi.

Pertanto il proprio che è detto in relazione ad altro deve essere indagato a partire da alcuni ⟨luoghi⟩ concernenti l'accidente: se accade ad una cosa e ad un'altra non accade. Invece intorno ai propri sempre e ai propri per sé bisogna esaminare mediante questi ⟨luoghi⟩.

V, 2

⟨L'attribuzione del proprio⟩

129 b Per prima cosa ⟨si deve indagare⟩ se il proprio viene esplicato in modo non valido o valido.

Per accertare se lo è in modo non valido o in modo valido, un luogo consiste nel vedere se il proprio è posto non mediante cose più note o mediante cose più note: quando si distrugge

⟨una tesi⟩ se lo è non mediante cose più note, quando si costruisce ⟨una tesi⟩ se lo è mediante cose più note.

Per accertare se lo è non mediante cose più note, un luogo[4] consiste nel vedere se il proprio che viene esplicato è complessivamente più sconosciuto di ciò di cui è detto ⟨essere⟩ il proprio. Ché il proprio non sarà posto in modo valido. Infatti è in vista della conoscenza che noi costruiamo il proprio. Pertanto bisogna esplicarlo mediante cose più note: così infatti sarà possibile pensare in modo maggiormente adeguato. Per esempio, poiché chi pone che proprio del fuoco è ⟨l'essere⟩ *ciò che è molto simile all'anima* si è servito dell'anima come di una cosa più sconosciuta del fuoco (infatti sappiamo maggiormente che cos'è il fuoco dell'anima), come proprio del fuoco non sarebbe posto in modo corretto ⟨l'essere⟩ quel che è molto simile all'anima.

Un altro luogo consiste nel ⟨vedere⟩ se non è più noto questo in quanto appartiene a quello[5]: ché bisogna non soltanto che ⟨il proprio⟩ sia più noto della cosa, ma anche che sia più noto perché appartiene a quella cosa. Infatti chi non sa se appartiene a quella cosa, non conosce neppure se appartiene a questa cosa sola. Di conseguenza, se avviene l'una o l'altra di queste due cose, il proprio diventa oscuro. Per esempio, poiché chi pone che proprio del fuoco è l'essere la cosa prima in cui per sua natura è l'anima si è servito di una cosa più sconosciuta del fuoco — se cioè l'anima sussiste in questo e vi sussiste come nella cosa prima —, non sarebbe posto in modo valido come proprio del fuoco l'essere la cosa prima in cui l'anima è per sua natura.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se il proprio è posto mediante le cose più note, e se lo è mediante le cose più note secondo ciascuno di questi due modi[6]. Ché sotto quest'aspetto[7] il proprio sarà posto in modo valido: infatti tra i

4. Il luogo vale per la confutazione di una tesi.
5. Ossia, se l'attribuzione del proprio al soggetto è meno nota del soggetto stesso.
6. Ossia quelli indicati per demolire una tesi.
7. Ossia: *soltanto per l'aspetto* per cui il proprio è più noto della cosa alla quale è attribuito e la sua attribuzione alla cosa è più nota della cosa stessa, non in senso assoluto.

luoghi atti a costruirlo in maniera valida, alcuni mostrano che ⟨lo è⟩ in maniera valida secondo quest'aspetto soltanto, altri in senso assoluto. Per esempio, poiché chi dice che proprio del vivente è l'avere sensazione ha esplicato il proprio mediante cose più note e come cosa più nota mediante ciascuno dei due modi, secondo quest'aspetto l'avere sensazione sarebbe esplicato in modo valido come proprio del vivente.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se qualcuno dei nomi che sono esplicati nel proprio viene detto in più sensi, oppure se l'intero discorso significa più cose: ché il proprio non sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché il percepire significa più cose: una l'avere una sensazione, un'altra il servirsi di una sensazione[8], non sarebbe posto in modo valido come proprio dell'uomo il percepire per natura. Per questo, se è detto in più sensi, non bisogna servirsi nè di un nome né di un discorso che significhi il proprio, giacché ciò che si dice in più sensi rende oscuro quel che è asserito, domandando chi si accinge ad argomentare quale delle cose dette in più sensi esso esprime. Infatti il proprio viene proposto ad esplicazione al fine di imparare. Oltre a ciò per coloro che esplicano così il proprio è necessario che si abbia una qualche confutazione, quando si enunci il sillogismo sull'aspetto della cosa detta in più sensi che discorda ⟨dagli altri⟩.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se né alcuno dei nomi né l'intero discorso significano più cose. Ché il proprio sarà posto in modo valido per quest'aspetto. Per esempio, poiché né il corpo significa molte cose, né ⟨le significano⟩ ciò che ha molta facilità a muoversi verso il luogo superiore, né il tutto composto da queste ⟨determinazioni⟩, sotto quest'aspetto sarebbe posto in modo valido come proprio del fuoco ⟨l'essere⟩ il corpo che ha molta facilità a muoversi verso il luogo superiore.

Inoltre, chi distrugge ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò di cui ⟨l'avversario⟩ esplica il proprio si dice in più sensi, ma non

8. I due sensi si rapportano tra loro rispettivamente come ἕξις e ἐνέργεια.

viene distinto secondo quale di essi pone il proprio. Infatti il proprio non sarà esplicato in modo valido. Mediante quali cause ⟨lo si deve esplicare⟩, è chiaro da ciò che si è precedentemente detto[9]: infatti è necessario che accadano le medesime cose. Per esempio, poiché «sapere questo» significa molte cose (ed infatti ⟨può significare⟩ che quella cosa possiede conoscenza; il servirsi, quella cosa, di una conoscenza; l'avere conoscenza di quella cosa; il servirsi della conoscenza di quella cosa), il proprio di «conoscere questo» non sarebbe esplicato in modo valido se non si fosse distinto di quale di quei ⟨significati chi parla⟩ pone il proprio.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò di cui pone il proprio non è detto in molti sensi, ma è uno e semplice. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché l'uomo si dice in un solo senso come una sola cosa, sotto quest'aspetto sarebbe posto in modo valido come proprio dell'uomo «animale per natura mansueto».

Inoltre chi demolisce ⟨una tesi deve esaminare⟩ se nel proprio è stata detta più volte la stessa cosa. Ché sovente sfugge a coloro che anche nei propri operano ciò, come pure nelle definizioni. Infatti non sarà posto in modo valido il proprio che subisce questo: ché una cosa detta molte volte disturba chi ascolta. Pertanto è necessario che diventi oscuro, ed inoltre ⟨coloro che lo sostengono⟩ sembrano ciarlare.

Il dire molte volte la medesima cosa accadrà secondo ⟨questi⟩ due modi: secondo uno, quando si nomini più volte la stessa cosa, come se qualcuno esplicasse come proprio del fuoco «corpo che è il più sottile dei corpi» (costui infatti ha detto più volte «corpo»); il secondo ⟨si ha⟩ quando si prendano i discorsi[10] in luogo dei nomi, come se qualcuno espli- 130 b
casse come proprio della terra «sostanza che, tra i corpi, è quella che secondo natura massimamente si porta verso il luogo inferiore», ed inoltre prendesse, invece de «i corpi», «di tali sostanze»: ché è un'unica e medesima cosa «corpo»

9. Cfr. *ante*, 129 b 7.
10. Si tratta dei discorsi definitori, o definizioni.

e «tale sostanza». Infatti costui avrà detto molte volte «sostanza»: di conseguenza nessuno dei due ⟨propri sarà posto in modo valido⟩.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non si serve più volte di nessun nome come della stessa cosa. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà esplicato in modo valido. Per esempio, poiché chi afferma come proprio dell'uomo «vivente capace di accogliere la scienza» non si è servito più volte della stessa cosa come nome, sotto quest'aspetto il proprio dell'uomo sarebbe esplicato in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve esaminare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha proposto nel proprio una cosa di tal natura che appartiene ad ogni cosa: ché ciò che non è distinto da qualcosa sarà inutile. Inoltre ciò che vien detto nei propri deve distinguere, come pure ciò che è detto nelle definizioni. Pertanto il proprio non sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi pone conme proprio della scienza ⟨l'essere⟩ una convinzione che non può essere dissuasa da un argomento, essendo un'unità, ha usato nel proprio una cosa di tal natura — l'uno — che appartiene ad ogni cosa, il proprio della scienza non sarebbe posto in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non si è servito di nessuna cosa comune, ma di una cosa che distingue da qualcosa. Ché il proprio, sotto questo rispetto, sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi sostiene che il proprio del vivente è l'avere l'anima non si è servito di nulla di comune, sotto quest'aspetto l'avere l'anima sarà posto in modo valido come proprio del vivente.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ propone più di un proprio della stessa cosa senza aver determinato che ne pone più di uno. Ché il proprio non sarà posto in modo valido. Infatti, come nelle definizioni non si deve aggiungere nulla di più oltre il discorso che mostra l'essenza, così neppure nei propri il detto non deve esplicare nulla oltre il discorso che esprime il proprio: ché una tale cosa è inutile. Per esempio, poiché chi sostiene che proprio del fuoco è ⟨l'essere⟩ il corpo più sottile e più leggero ha proposto più propri (infatti è vero dire ciascuno di essi soltanto del fuoco),

come proprio del fuoco non sarebbe posto in modo valido ⟨l'essere⟩ il corpo più sottile e più leggero.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se della stessa cosa non ha proposto più propri, ma uno solo. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi sostiene che proprio dell'acqua è ⟨l'essere⟩ il corpo che si riporta ad ogni forma ha esplicato il proprio come una sola cosa e non come più cose, sotto quest'aspetto il proprio dell'acqua sarebbe posto in modo valido.

V, 3

⟨*Ancora sull'attribuzione del proprio*⟩

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve esaminare⟩ se ⟨l'avversario⟩ si è servito in più di ciò che il proprio esplica o di qualcuna delle sue ⟨specificazioni⟩. Ché il proprio non sarà posto 131 a
in modo valido. Infatti è al fine di imparare che viene proposto il proprio. Allora da un lato una stessa cosa è ugualmente sconosciuta a se medesima e, dall'altro, qualcuna delle sue ⟨specificazioni⟩ è posteriore: dunque non è più nota. Di conseguenza mediante esse non si produce un imparare di più qualcosa; per esempio, poiché chi sostiene che proprio del vivente è la sostanza di cui una specie è l'uomo si è servito di una di queste cose, il proprio non sarebbe posto in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non si è servito né della cosa stessa né di alcuna delle sue ⟨specificazioni⟩. Infatti sotto quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi pone come proprio del vivente l'⟨essere⟩ composto di anima e di corpo non si è servito né della cosa stessa né di alcuna delle sue ⟨specificazioni⟩, sotto quest'aspetto il proprio del vivente sarebbe esplicato in modo valido.

Nello stesso modo bisogna indagare anche negli altri casi che non rendono o che rendono più noto ⟨il proprio⟩. E chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ si è servi-

to di qualcosa o di opposto[11] o di totalmente simultaneo per la natura, oppure di qualcosa di posteriore. Ché il proprio non sarà posto in modo valido. Infatti ciò che è opposto è simultaneo per la natura; e ciò che è simultaneo per la natura e ciò che è posteriore non rendono più nota ⟨la cosa⟩. Per esempio, poiché chi sostiene che proprio del bene è «ciò che massimamente si oppone al male» si è servito in più dell'opposto del bene, il proprio del bene non sarebbe esplicato in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non si è servito in più di nulla né di opposto, né di totalmente simultaneo per la natura, né di posteriore. Infatti sotto quest'aspetto il proprio sarà esplicato in modo valido. Per esempio, poiché chi pone come proprio della scienza ⟨l'essere⟩ la convinzione più persuasiva non si è servito in più di nulla né di opposto, né di simultaneo per la natura, né di posteriore, sotto quest'aspetto il proprio della scienza sarebbe posto in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha proposto come proprio non ciò che s'accompagna sempre ⟨alla cosa⟩, ma ciò che talvolta smette di essere un proprio. Ché il proprio non sarà detto in modo valido. Né infatti anche il nome si dice necessariamente con verità di ciò a cui supponiamo che esso[12] appartiene; né di ciò a cui non si suppone che appartenga, anche il nome sarà detto con verità. Di conseguenza il proprio non sarebbe posto in modo valido. Oltre a ciò, neppure quando ⟨chi parla⟩ abbia esplicato il proprio sarà chiaro se appartiene, se è vero che è tale che può essere tralasciato. Pertanto il proprio non sarà chiaro. Per esempio, poiché chi pone come proprio del vivente l'essere talvolta in movimento e in quiete ha esplicato il proprio come

11. Si rammenti, infatti, che l'opposto è simultaneo all'opposto, e dunque è noto nello stesso grado di questo.

12. Ossia il proprio. Il pensiero di Aristotele, nonostante l'espressione un po' contorta, è tuttavia chiaro: il proprio deve convertirsi con la cosa cui è attribuito, e il nome della cosa deve applicarsi a ciò di cui il proprio è proprio. Per cui, se il proprio non appartiene sempre alla cosa, ciò cui è attribuito non riceverà sempre il nome della cosa, attribuendosi esso anche ad altre cose; parallelamente riceverà il nome della cosa anche ciò cui il proprio non è attribuito (cfr. ALEX., 385, 4 sgg.).

una cosa tale che talvolta smette di essere un proprio, il proprio non sarebbe posto in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ha proposto ⟨come proprio⟩ ciò che di necessità è sempre un proprio. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per 131 b
esempio, poiché chi pone come proprio della virtù «ciò che rende chi la possiede una persona dabbene» ha proposto come proprio ciò che s'accompagna sempre ⟨alla virtù⟩, sotto quest'aspetto il proprio della virtù sarebbe esplicato in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩, avendo proposto ciò che *ora* è proprio, non ha precisato d'avere proposto ciò che *ora* è proprio. Ché il proprio non sarà posto in modo valido. In primo luogo, infatti, tutto ciò che si verifica al di fuori dell'usuale ha bisogno in aggiunta di una precisazione, e tutti sono per lo più soliti proporre come proprio ciò che si accompagna sempre ⟨alla cosa⟩. In secondo luogo, chi non ha precisato lascia non chiaro se voleva porre ciò che è proprio *ora*. Pertanto non bisogna dare pretesto di critica. Per esempio, poiché chi pone come proprio di un certo uomo l'essere seduto assieme a qualcuno pone ⟨come proprio⟩ ciò che *ora* è proprio, non avrebbe esplicato il proprio in modo valido, se l'ha asserito senza aver fatto la ⟨relativa⟩ precisazione.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se, quando propone ciò che *ora* è proprio, avendo fatto una precisazione ha posto di porre ciò che *ora* è proprio. Ché sotto questo profilo il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi ha asserito come proprio di un certo uomo il passeggiare *ora* lo ha posto facendo una distinzione, il proprio sarebbe posto in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto il proprio come una cosa tale che non è chiaro in altro modo che appartiene ⟨alla cosa⟩ se non per percezione. Ché il proprio non sarà posto in modo valido. Infatti, tutto ciò che è oggetto di percezione, una volta che sia fuori della percezione, diventa oscuro: ché non è chiaro se sussiste, per il fatto di essere conosciuto soltanto per la percezione.

Questo sarà vero nel caso di ciò che di necessità s'accompagna sempre ⟨alla cosa⟩. Per esempio, poiché chi pone come proprio del sole ⟨l'essere⟩ l'astro più splendente che ruota intorno alla terra ha usato nel proprio una cosa di natura tale — il ruotare intorno alla terra — da essere conosciuta con la percezione, ciò che viene proposto come proprio del sole non lo sarebbe in modo valido. Ché non sarà chiaro, quando il sole sia tramontato, se ruota intorno alla terra, per il fatto di perderne noi talvolta la percezione.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ha esplicato il proprio come cosa tale che non è chiara per la percezione, o che è chiaro che, pur essendo oggetto di percezione, sussiste di necessità. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi pone come proprio della superficie «ciò che si colora per primo» ha fatto uso in più di alcunché di sensibile — il colorarsi — che però è tale da esser chiaro che sussiste sempre, sotto quest'aspetto il proprio della superficie sarebbe esplicato in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha proposto la definizione come proprio. Infatti il proprio non sarà posto in modo valido. Ché non si deve mostrare il proprio come la quiddità. Per esempio, poiché chi asserisce come proprio dell'uomo ⟨l'essere⟩ un vivente terrestre bipede ha proposto come proprio dell'uomo una cosa che ⟨ne⟩ significa la quiddità, il proprio dell'uomo non sarebbe esplicato in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ha proposto il proprio come una cosa che, pur predicandosi in luogo ⟨della determinazione⟩, non ne manifesta la quiddità. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà esplicato in modo valido. Per esempio, chi pone come proprio dell'uomo ⟨l'essere⟩ un vivente per natura mansueto ha sì esplicato il proprio come cosa che si predica in luogo ⟨di esso⟩, ma non ne mostra la quiddità, sotto quest'aspetto il proprio dell'uomo sarebbe esplicato in modo valido.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha esplicato il proprio senza porlo in riferimento al *che*

cos'è[13]. Infatti dei propri, come anche delle definizioni, bisogna che il genere sia esplicato come la cosa prima, indi che, così ⟨esplicato⟩, vi si aggiungano subito le cose restanti, e separar⟨lo dal resto⟩. Di conseguenza il proprio, se non è posto in questo modo, non sarebbe esplicato in maniera valida. Per esempio, poiché chi sostiene come proprio del vivente l'avere l'anima non ha posto il vivente in relazione al ⟨suo⟩ *che cos'è*, il proprio del vivente non sarebbe posto in modo valido.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se qualcuno, dopo averlo posto in relazione al ⟨suo⟩ *che cos'è*, aggiunge le cose restanti a ciò di cui esplica il proprio. Ché sotto quest'aspetto il proprio sarà esplicato in modo valido. Per esempio, poiché chi pone come proprio dell'uomo ⟨l'essere⟩ un vivente capace di ricevere la scienza ha esplicato il proprio ponendolo in relazione al *che cos'è*, sotto quest'aspetto il proprio dell'uomo sarebbe esplicato in modo valido.

V, 4

⟨La validità e l'invalidità dell'esplicazione del proprio⟩

Se dunque il proprio sia stato esplicato in modo valido o non in modo valido, bisogna indagare mediante questi ⟨luoghi⟩.

Se ciò che è stato detto sia, sotto tutti gli aspetti[14], un proprio o non sia un proprio, bisogna esaminare a partire da questi. In effetti i luoghi che stabiliscono, in senso assoluto, che il proprio è posto in modo valido, saranno gli stessi di quelli che costruiscono un proprio sotto tutti gli aspetti. In quelli, pertanto, saranno esposti.

Innanzitutto, dunque, chi distrugge ⟨una tesi deve⟩ rivolgere l'attenzione a ciascuna cosa di cui ⟨l'avversario⟩ ha

13. Il *che cos'è* della cosa a cui è attribuito.

14. In contrapposizione a κατὰ τοῦτο («sotto quest'aspetto»), ossia: non sotto l'aspetto per il quale vien detto, come nel caso del luoghi precedenti, ma sotto la totalità degli aspetti. Il che equivale a dire «in senso assoluto».

esplicato il proprio ⟨e vedere⟩, per esempio, se non appartiene a nessuna, o se non vi si dice con verità per quest'aspetto, o se non è proprio di ciascuna di esse per quell'aspetto di cui l'ha esplicato come il proprio. Infatti quello che è posto essere il proprio non sarà proprio[15]. Per esempio, poiché non è detto con verità del geometra l'essere impossibile ad ingannarsi ad opera di un argomento (infatti il geometra s'inganna nel disegnare figure inesatte), il non ingannarsi ad opera di un argomento non potrebbe essere proprio di chi sa.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ⟨il proprio⟩ è detto con verità di ogni cosa e se è detto con verità per quest'aspetto; ché sarà ⟨realmente⟩ proprio ciò che è posto
132 b non essere proprio. Per esempio, poiché «vivente capace di ricevere scienza» è detto con verità di ogni uomo, ed in quanto uomo, «vivente capace di ricevere scienza» sarebbe proprio dell'uomo. [Questo luogo ⟨è utile⟩ a chi distrugge ⟨una tesi⟩: se di ciò di cui ⟨è detto con verità⟩ il nome non è detto con verità anche il discorso, e se di ciò di cui ⟨è detto con verità⟩ il discorso non è detto con verità anche il nome; ed anche a chi costruisce ⟨una tesi⟩: se di ciò di cui ⟨è detto con verità il nome⟩ è detto con verità anche il discorso, e se di ciò di cui ⟨è detto con verità⟩ il discorso è detto con verità anche il nome][16].

Inoltre, chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se di ciò di cui si dice il nome non si dice anche il discorso, e se di ciò di cui si dice il discorso non si dice anche il nome[17]. Ché quel che è posto essere proprio non sarà proprio. Per esempio, poiché «vivente che partecipa della scienza» si dice con verità di Dio, mentre l'uomo non si predica ⟨di Dio⟩, «vivente che partecipa della scienza» non sarebbe proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se di ciò di cui ⟨si predica⟩ il discorso si predica anche il nome, e se di ciò di

15. Cfr. *infra*, riga 36, esempio che si trasferisce facilmente in senso negativo (cfr. ALEX., 391,4; WAITZ, II, p. 485).

16. Il paragrafo costituisce un evidente riassunto anticipato delle righe che seguono, e per questo può ben essere espunto. Alla riga 36 la presenza della negazione μὴ è richiesta dal confronto con i luoghi successivi. Il senso è «erit enim proprium id quod proprium esse negat adversarius» (WAITZ, II, p. 485).

17. Il passo chiarisce quanto è detto *supra*, righe 3-8.

cui ⟨si predica⟩ il nome si predica anche il discorso. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché «vivente» si dice con verità di ciò di cui ⟨si dice con verità⟩ «avere l'anima» e «avere l'anima» di ciò di cui ⟨si dice con verità⟩ «vivente», «avere l'anima» sarà proprio di «vivente».

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha esplicato il soggetto come proprio di ciò che è detto nel soggetto. Ché ciò che è posto come proprio non sarà proprio. Per esempio, poiché chi ha esplicato il fuoco come proprio di «corpo massimamente sottile» ha esplicato il soggetto come proprio di ciò che è predicato, il fuoco non sarebbe proprio di «corpo massimamente sottile». Per questo il soggetto non sarà proprio di ciò che è nel soggetto, poiché la stessa cosa sarà proprio di più cose differenti per la specie. Ché alla medesima cosa appartengono alcune molteplici cose differenti per la specie, dette soltanto di essa, e di tutte queste il soggetto sarà proprio se si ponesse il proprio in questo modo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ha esplicato come proprio del soggetto ciò che ⟨è contenuto⟩ nel soggetto. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà il proprio, se è vero che si predichi soltanto di quelle cose delle quali è stato detto come il proprio. Per esempio, poiché chi sostiene come proprio della terra l'essere il corpo più pesante per la specie ha esplicato il proprio del soggetto come un alcunché detto soltanto della cosa e come è predicato il proprio, il proprio della terra sarà posto in modo corretto.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve vedere⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha esplicato il proprio per partecipazione. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Infatti ciò che sussiste 133 a
per partecipazione si riporta alla quiddità; ed una cosa siffatta sarebbe una certa differenza detta soltanto di una certa specie. Per esempio, poiché chi sostiene come proprio dell'uomo «terrestre bipede» ha esplicato il proprio per partecipazione, «terrestre bipede» non sarebbe proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non ha esplicato il proprio per partecipazione o come mostrante la quiddità, anche se la cosa vi si predichi scambievolmente.

Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché chi pone come proprio del vivente «avere per natura sensazioni» non ha esplicato il proprio né per partecipazione né come mostrante la quiddità, pur predicandosi la cosa in luogo di esso, «avere per natura sensazioni» sarebbe proprio del vivente.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se è possibile che il proprio non sussista contemporaneamente, bensì posteriormente o anteriormente a ciò di cui ⟨si dice⟩ il nome. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio: o mai o non sempre. Per esempio, poiché è possibile che «uomo» appartenga a qualcuno sia anteriormente che posteriormente a «camminare per la piazza», «camminare per la piazza» non sarebbe proprio dell'uomo: o mai o non sempre.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se la determinazione sussiste di necessità sempre contemporaneamente, senza essere né definizione né differenza. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché «vivente capace di ricevere la scienza» di necessità sussiste sempre contemporaneamente all'uomo, senza esserne né differenza né definizione, «vivente capace di ricevere la scienza» sarebbe proprio dell'uomo.

Inoltre chi distrugge una tesi ⟨deve indagare⟩ se la stessa cosa non è proprio delle medesime cose, in quanto medesime. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Per esempio, poiché il sembrare a taluni un bene non è proprio di una cosa perseguibile, il sembrare a taluni un bene non potrebbe essere proprio neppure di una cosa desiderabile. Infatti, ciò che è perseguibile e ciò che è desiderabile sono la stessa cosa.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se la stessa cosa è proprio della medesima cosa, in quanto medesima. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché «avere l'anima tripartita» è detto come proprio dell'uomo, in quanto è uomo, anche del mortale, in quanto è mortale, «avere l'anima tripartita» sarebbe proprio.

Questo luogo è utile anche nel caso dell'accidente. Ché le stesse cose devono appartenere o non appartenere alle medesime cose, in quanto sono le medesime.

Inoltre, chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se non è la cosa che è sempre la stessa per la specie ad essere proprio delle cose che sono medesime per la specie. Ché neppure di ciò che è detto sarà proprio ciò che è posto essere proprio. Per esempio, poiché l'uomo e il cavallo sono la stessa cosa per la specie, e «tenersi in piedi da se stesso» non sempre è proprio del cavallo, neppure «muoversi da se stesso» sarebbe proprio dell'uomo. Infatti per la specie sono la stessa cosa il muoversi ed il tenersi in piedi da se stesso, e, in quanto vivente, capitano a ciascuno di essi.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se delle cose che sono medesime per la specie il proprio è la cosa che è sempre la stessa per la specie. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché proprio dell'uomo è l'essere terrestre bipede, anche dell'uccello sarebbe proprio l'essere volatile bipede. Infatti ciascuno di questi due è la stessa cosa per la specie, in quanto gli uni sono come specie ⟨che cadono⟩ sotto lo stesso genere, essendo sotto «vivente», gli altri come differenze del genere, e cioè di «vivente».

Però questo luogo è falso quando una delle cose dette appartenga soltanto ad una certa specie, l'altra a molte, come «terrestre quadrupede».

Poiché l'identico e il diverso si dicono in molti sensi, è faticoso per chi concepisce in modo sofistico esplicare il proprio di un'unica e sola cosa. Infatti ciò che appartiene a qualcosa cui è accidentale qualcosa, apparterrà anche a ciò che è accidentale se è concepito in unità con ciò a cui è accidentale. Per esempio, ciò che appartiene all'uomo, apparterrà anche all'uomo bianco, se l'uomo sia bianco; e ciò che appartiene all'uomo bianco apparterrà anche all'uomo.

Si potrebbe screditare la maggior parte dei propri pretendendo che il soggetto è altra cosa per sé, altra cosa accompagnato dall'accidente: per esempio, dicendo che altra cosa è l'uomo, altra cosa l'uomo bianco, ed inoltre pretendendo che l'abito e ciò che si dice secondo l'abito sono cose diverse. Ché quello che appartiene all'abito apparterrà anche a ciò che si dice secondo l'abito, e quello che appartiene a ciò che si dice secondo l'abito apparterrà anche all'abito. Per esempio, poi-

ché chi conosce è detto essere disposto secondo la scienza, ciò che non si può dissuadere ad opera di un argomento non sarebbe proprio della scienza. Infatti chi sa, sarà impossibile a dissuadersi ad opera di un argomento.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se va detto che in senso assoluto non sono cosa diversa ciò a cui alcunché sopraggiunge e l'acidente concepito assieme alla cosa cui sopraggiunge, ma sono detti altra cosa per il fatto di avere diverso l'essere. Ché non sono la stessa cosa per l'uomo l'essere uomo e per l'uomo bianco l'essere uomo bianco.

Inoltre bisogna esaminare oltrepassando il livello delle
134 a inflessioni, dicendo che né chi sa è «ciò» che è impossibile a dissuadersi ad opera di un argomento, ma è «colui» che è impossibile a dissuadersi ad opera di un argomento, né la scienza è «ciò» che è impossibile a dissuadersi ad opera di un argomento, bensì è «quella» che è impossibile a dissuadersi ad opera di un argomento. Infatti, contro uno che si oppone con ogni mezzo bisogna replicare in ogni modo.

V, 5

⟨Il proprio in casi particolari⟩

Inoltre chi distrugge una ⟨tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩, volendo esplicare ciò che appartiene *per natura* ⟨al soggetto⟩, lo pone, per l'espressione, in questo modo da significare ciò che appartiene *sempre*. Infatti quel che è posto essere proprio sembrerebbe essere tolto. Per esempio, poiché chi dice «bipede» come proprio dell'uomo vuole sì esplicare ciò che ⟨gli⟩ appartiene *per natura*, ma per l'espressione significa ciò che appartiene *sempre*, «bipede» non sarebbe proprio dell'uomo. Ché non ogni uomo è con due piedi.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se vuole esplicare come proprio ciò che appartiene *per natura* ⟨al soggetto⟩ e se per l'espressione lo significa in questo modo. Ché per quest'aspetto il proprio non sarà tolto. Per esempio, poiché chi ha esplicato «vivente capace di ricevere la scienza» come

proprio dell'uomo e vuole ⟨significare⟩ e per l'espressione significa come proprio ciò che appartiene *per natura*, per quest'aspetto «vivente capace di ricevere la scienza» non sarebbe tolto, nella supposizione che non sia proprio dell'uomo.

Ancora, quanto a tutte le cose che son dette come in riferimento a qualche altra cosa prima o come la stessa cosa prima, è difficile esplicare il proprio delle cose siffatte. Ché, se si esplicasse il proprio di una cosa in riferimento a qualcos'altro, è di questa cosa prima che sarà detto con verità; se invece lo si ponesse ⟨come proprio⟩ della cosa prima, sarà detto con verità anche della cosa ⟨asserita⟩ in riferimento all'altra. Per esempio, se si esplicasse come proprio della superficie l'essere colorata, l'esser colorato sarà detto con verità anche del corpo; e se ⟨lo si esplicasse come proprio⟩ del corpo, sarà predicato anche della superficie. Di conseguenza non di ciò di cui è detto con verità il discorso, sarà detto con verità anche il nome.

In alcuni propri avviene che per lo più sorga qualche errore per il fatto che non si è determinato come e di quali cose si pone il proprio. Tutti quanti, infatti, intraprendono ad esplicare come proprio o ciò che appartiene per natura — come «bipede», dell'uomo — o ciò che appartiene — come «avere quattro dita», di un certo uomo — o ⟨ciò che è proprio⟩ alla specie — come «la cosa composta di parti più fini», del fuoco — o in senso assoluto — come «vivere», del vivente — o in riferimento ad un'altra cosa — come «saggio», dell'anima — o ⟨ciò che è proprio⟩ come la cosa prima — come «saggio», della parte razionale dell'anima — o ⟨ciò che è proprio⟩ come per l'avere — come «impossibile ad essere dissuaso da un argomento», del sapiente (ché per null'altro sarà impossibile ad essere dissuaso da un argomento che per il fatto di possedere qualcosa) — o per l'essere posseduto — come «impossibile ad essere dissuaso da un argomento», 134 b
della scienza — o per l'essere partecipato — come «percepire», del vivente (ché percepisce anche qualche altra cosa, per esempio l'uomo, ma quest'altra cosa percepisce in quanto

già partecipa di ⟨quello⟩) — o per il partecipare — come «vivere», di un certo vivente.

Pertanto, se non si aggiunge «per natura» si sbaglia, poiché è possibile che ciò che appartiene *per natura* non appartenga a quella cosa alla quale appartiene *per natura*, come «avere due piedi» per l'uomo.

⟨Si sbaglia anche⟩ se non si è determinato che si esplica ⟨come proprio⟩ ciò che appartiene, poiché non esiste una cosa tale da appartenere ⟨senz'altro⟩ al soggetto, come l'avere l'uomo quattro dita.

E ⟨si sbaglia⟩ se non si è indicato che si pone ⟨una cosa⟩ come prima o come in riferimento ad altro, dal momento che di ciò di cui ⟨si dice con verità⟩ il discorso non si dirà con verità anche il nome, come «esser colorato», proposto come proprio sia della superficie sia del corpo.

E se non si è previamente asserito che si è esplicato il proprio o con l'avere o con l'esser avuto, poiché non è proprio. Infatti, se il proprio sia esplicato con l'essere avuto, apparterrà alla cosa che lo possiede; se sia esplicato con l'avere, apparterrà alla cosa che è posseduta: come l'impossibilità a dissuadersi ad opera di un argomento, posta come proprio della scienza o del sapiente.

E se non si è previamente precisato ⟨di porre il proprio⟩ con il partecipare o con l'essere partecipato, poiché il proprio apparterrà anche a certe altre cose. Ché, se sia esplicato con l'essere partecipato, apparterrà alle cose che partecipano; se sia esplicato col partecipare, apparterrà alle cose che sono partecipate: come se si ponesse il vivere come proprio di un certo uomo o dell'uomo.

E se non si è chiarito ⟨di porre⟩ ciò che è ⟨proprio⟩ per la specie, poiché apparterrà ad una soltanto delle cose che cadono sotto ciò di cui si pone il proprio. Infatti ciò che è al massimo grado appartiene ad una sola cosa, al modo in cui ⟨l'essere⟩ la cosa più leggera ⟨è proprio soltanto⟩ del fuoco.

Talvolta si sbaglia anche aggiungendo ⟨che si tratta⟩ di ciò che è ⟨proprio⟩ per la specie. Infatti bisognerà che esista una sola specie delle cose dette, quando si aggiunga ⟨che si tratta

di⟩ ciò che lo è per la specie. Ma questo in alcuni casi non succede, come neppure in quello del fuoco: ché non vi è una sola specie del fuoco. Infatti sono cosa diversa per la specie il carbone, la fiamma e la luce, pur essendo ciascuno di essi fuoco. Per questo, quando si aggiunga ⟨che si tratta di⟩ ciò che è ⟨proprio⟩ per la specie, bisogna che non ci sia una specie diversa da quel che si è detto, poiché ciò che si è asserito come proprio apparterrà ad alcune cose in misura maggiore, ad altre in misura minore: come nel caso del fuoco ⟨l'essere⟩ la cosa composta di parti più fini. Infatti la luce è cosa composta di parti più fini del carbone e della fiamma. Ma questo non deve aver luogo, a meno che anche il nome non si predichi in misura maggiore di ciò di cui il discorso si dice con verità in misura maggiore. Altrimenti non sarà che, di ciò di cui il discorso ⟨si dice con verità⟩ in misura maggiore, anche il nome ⟨si predichi⟩ in misura maggiore.

Oltre a questo, accadrà che il proprio di ciò che è semplicemente e di ciò che è al massimo grado coincidano in ciò che è tale semplicemente: com'è, nel caso del fuoco, per l'essere la cosa composta di parti più fini. E infatti questa stessa determinazione sarà proprio della luce: ché la luce è la cosa composta di parti più fini. Pertanto, se un altro esplica così il proprio, bisogna attaccarlo; a se stessi non bisogna concedere ⟨che si faccia⟩ questa obiezione, ma, subito dopo aver posto il proprio, bisogna determinare il modo in cui si pone il proprio.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto la cosa come proprio di se stessa. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Infatti ogni cosa mostra l'essere che essa stessa ha, e il mostrare l'essere non è proprio, bensì definizione. Per esempio, poiché chi sostiene che il conveniente è proprio del bello ha esplicato la cosa come proprio di se stessa (infatti sono la stessa cosa il bello e il conveniente), il conveniente non sarebbe proprio del bello.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non ha esplicato la cosa come proprio di se stessa, ma l'ha posto co-

me alcunché che si predica in luogo di essa. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché chi pone «sostanza animata» come proprio del vivente non ha posto la cosa come proprio di se stessa, ma l'ha esplicato come alcunché che si predica in luogo della cosa, «sostanza animata» sarebbe proprio del vivente.

Inoltre bisogna indagare nel caso delle cose costituite di parti simili. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se il proprio dell'intero non si dice con verità della parte, oppure se ⟨il proprio⟩ della parte non si dice del tutto. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. E in alcuni casi avviene che questo si verifichi. Ché in quello delle cose costituite di parti simili talvolta si potrebbe esplicare il proprio guardando al tutto, talvolta applicando l'attenzione a quel che è detto dal punto di vista della parte; e né l'una né l'altra delle due cose sarà esplicata in modo corretto. Per esempio, nel caso del tutto, poiché chi afferma come proprio del mare ⟨l'essere⟩ *la massima quantità di acqua salata* ha posto il proprio di qualcosa costituito di parti simili, ma l'ha esplicato come una cosa tale che non si dice con verità della parte (ché un certo mare non *è la «massima» quantità di acqua salata*), «massima quantità di acqua salata» non sarebbe proprio del mare. Invece nel caso della parte, poiché, per esempio, chi pone come proprio dell'aria l'⟨essere⟩ respirabile ha assunto il proprio di qualcosa costituito di parti simili e l'ha esplicato come una cosa tale che si dice, sì, con verità di una certa aria, ma non si dice del tutto (ché non tutta l'aria è respirabile), l'⟨essere⟩ respirabile non sarebbe proprio dell'aria.

135 b Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ⟨il proprio⟩ si dice con verità di ciascuna delle cose costituite di parti simili, e se è proprio di esse dal punto di vista del tutto. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché il portarsi in basso per natura si dice con verità di tutta la terra, e questo é proprio anche di una certa terra dal punto di vista dell'essere terra, il portarsi verso il basso per natura sarebbe proprio della terra.

V, 6

⟨Luoghi per la determinazione del proprio negli opposti, nei relativi, nel possesso e nella privazione, nell'affermazione e nella negazione e nella divisione⟩

Inoltre bisogna indagare a partire dagli opposti[18], ed innanzitutto dai contrari. E chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se il proprio del contrario non è il contrario. Ché neppure l'⟨altro⟩ contrario sarà proprio del contrario. Per esempio, poiché l'ingiustizia è cosa contraria alla giustizia, e ciò che è pessimo ⟨è contrario⟩ a ciò che è ottimo, e l'essere cosa ottima non è proprio della giustizia, l'essere cosa pessima non sarebbe proprio dell'ingiustizia.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se il contrario è proprio del contrario. Ché anche l'⟨altro⟩ contrario sarà proprio del contrario. Per esempio, poiché «cattivo» è contrario a «buono», ed una cosa da fuggire è contraria ad una cosa desiderabile, e l'⟨essere⟩ desiderabile è proprio di ciò che è buono, l'⟨essere⟩ da fuggire sarebbe proprio di ciò che è cattivo.

In secondo luogo ⟨si deve indagare⟩ a partire dai relativi. E chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se il relativo non è proprio del relativo. Ché neppure l'⟨altro⟩ relativo sarà proprio del relativo. Per esempio, poiché «doppio» è detto in relazione a «mezzo», e «eccedente» in relazione a «ecceduto», e l'⟨essere⟩ eccedente non è proprio del doppio, l'⟨essere⟩ ecceduto non sarebbe proprio del mezzo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se il relativo è proprio del relativo. Ché anche l'⟨altro⟩ relativo sarà proprio del relativo. Per esempio, poiché «doppio» è detto in relazione a «mezzo», e il rapporto tra due e uno in relazione al rapporto tra uno e due, e l'⟨essere⟩ come due in rapporto a uno è proprio del doppio, l'⟨essere⟩ come uno in rapporto a due sarebbe proprio del mezzo.

In terzo luogo chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che è detto secondo il possesso non è proprio del possesso.

18. Sui diversi tipi di opposizione cfr. *Cat.*, 10.

Ché neppure ciò che è detto secondo la privazione sarà proprio della privazione. E se ciò che è detto secondo la privazione non è proprio della privazione, neppure ciò che è detto secondo il possesso sarà proprio del possesso. Per esempio, poiché l'esserci assenza di sensazione non è detto proprio della sordità, neppure l'esserci sensazione sarebbe proprio dell'udito.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che è detto secondo il possesso è proprio del possesso. Ché anche ciò che è detto secondo la privazione sarà proprio della privazione. E se ciò che è detto secondo la privazione è proprio della privazione, anche ciò che è detto secondo il possesso sarà proprio del possesso. Per esempio, poiché il vedere è proprio della vista, in quanto possediamo la vista, il non vedere sarebbe proprio della cecità, in quanto non possediamo la vista, pur essendo naturalmente atti a possederla.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle affermazioni e dalle negazioni, ed innanzitutto dalle cose stesse che vengono predicate[19]. Questo luogo è utile soltanto a chi distrugge ⟨una tesi⟩. Per esempio, ⟨si deve vedere⟩ se l'affermazione o ciò che è detto secondo l'affermazione è proprio della cosa. Ché non sarà proprio della cosa la negazione né ciò che è detto secondo la negazione. E se la negazione o ciò che è detto secondo la negazione è proprio della cosa, non sarà proprio ⟨della cosa⟩ l'affermazione né ciò che è detto secondo l'affermazione. Per esempio, poiché «essere animato» è proprio del vivente, «non essere animato» non sarebbe proprio del vivente.

In secondo luogo ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose predicate o non predicate e dalle cose di cui sono predicate o non sono predicate[20]. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se l'affermazione non è proprio dell'affermazione. Ché neppure la negazione sarà proprio della negazione. E se la negazione non è proprio della negazione, neppure l'affermazione sarà proprio dell'affermazione. Per esempio, poiché «essere vivente» non è proprio dell'uomo, neppure «non essere vi-

19. Caso di due predicati contraddittori con un medesimo soggetto.
20. Caso di due predicati contraddittori con due soggetti.

vente» sarà proprio di ciò che non è uomo. E se «non ⟨essere⟩ vivente» non risulta ⟨essere⟩ proprio di ciò che non è uomo, neppure «⟨essere⟩ vivente» sarà proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se l'affermazione è proprio dell'affermazione. Ché anche la negazione sarà proprio della negazione. E se la negazione è proprio della negazione, anche l'affermazione sarà proprio dell'affermazione. Per esempio, poiché «non vivere» è proprio di ciò che non è vivente, «vivere» sarebbe proprio di ciò che è vivente, e se «vivere» risulta ⟨essere⟩ proprio di ciò che è vivente, anche «non vivere» risulta ⟨essere⟩ proprio di ciò che non è vivente.

In terzo luogo ⟨si deve indagare⟩ a partire dai soggetti[21]. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che si è esplicato come proprio, è proprio dell'affermazione. Ché la stessa cosa non sarà proprio anche della negazione. E se ciò che si è esplicato ⟨come proprio⟩ è proprio della negazione, non sarà proprio dell'affermazione. Per esempio, poiché «⟨essere animato» è proprio del vivente, «⟨essere⟩ animato» non sarebbe proprio di ciò che non è vivente.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che si è esplicato non è proprio dell'affermazione, nel qual caso lo sarebbe della negazione. Ma questo luogo è falso. Infatti l'affermazione non è proprio della negazione e la negazione dell'affermazione. Ché l'affermazione non appartiene affatto alla negazione, mentre la negazione appartiene all'affermazione, ma non vi appartiene come proprio. 136 b

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose opposte di una divisione[22]. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se nessuna delle cose opposte di una divisione è proprio di nessuna delle restanti cose opposte della divisione. Ché neppure ciò che è posto sarà proprio di ciò di cui è posto come proprio. Per esempio, poiché «vivente sensibile» non è proprio di nessuno

21. Caso di un medesimo predicato e due soggetti.
22. Ossia dai termini coordinati.

degli altri viventi, neppure «vivente intelligibile» sarebbe proprio di Dio[23].

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se qualunque delle restanti cose opposte di una divisione è proprio di ciascuna di queste cose opposte della divisione. Ché anche il resto sarà proprio di ciò di cui è posto non essere proprio. Per esempio, poiché l'essere per natura, in sé, virtù della parte calcolativa dell'anima razionale è proprio della saggezza, se anche ciascuna delle altre virtù è concepita in questo modo, l'essere per natura, in sé, virtù della parte desiderativa dell'anima sarebbe proprio della moderazione.

V, 7

⟨*Le flessioni, l'analogia, l'identità di predicazione, il dirsi secondo l'essere e l'idea*⟩

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle flessioni. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se la flessione non è proprio della flessione. Ché neppure l'⟨altra⟩ flessione sarà proprio dell'⟨altra⟩ flessione. Per esempio, poiché «bellamente»» non è proprio di «giustamente», neppure il bello sarebbe proprio del giusto.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se la flessione è proprio della flessione. Ché anche l'⟨altra⟩ flessione sarà proprio dell'⟨altra⟩ flessione. Per esempio, poiché «terrestre bipede» è proprio di «uomo», anche di «all'uomo» sarebbe proprio il dirsi «al terrestre bipede».

Ma non bisogna indagare soltanto sulla cosa stessa enunciata secondo le flessioni, ma anche sugli opposti, come si è detto anche a proposito dei precedenti luoghi[24]. E chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se la flessione dell'opposto non è proprio della flessione dell'opposto. Ché neppure la flessione dell'⟨altro⟩ opposto sarà proprio della flessione dell'⟨altro⟩

23. Il senso del passo è ben spiegato dal WAITZ, II, p. 491: «Si A B C D eundem divisionis ordinem tenent, item si a b c d ex eodem divisionis ordine sunt, notio a non exprimet proprietatem notionis A, si nulla e reliquis (b c d) nullius reliquarum (B C D) proprietatem significat».

24. Cfr. *ante*, II, 9, 114 b 6-15.

opposto. Per esempio, poiché «in modo buono» non è proprio di «in modo giusto», neppure «in modo cattivo» sarebbe proprio di «in modo ingiusto».

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se la flessione dell'opposto è proprio della flessione dell'opposto. Ché anche la flessione dell'⟨altro⟩ opposto sarà proprio della flessione dell'⟨altro⟩ opposto. Per esempio, poiché «ottimo» è proprio di «buono», anche «pessimo» sarebbe proprio di «cattivo».

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose che stanno in modo simile. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che sta in modo simile non è proprio di ciò che sta in modo simile. Ché neppure l'⟨altra⟩ cosa che sta in modo simile sarà proprio dell'⟨altra⟩ cosa che sta in modo simile. Per esempio, poiché l'architetto rispetto al fabbricare una casa sta in modo simile al medico rispetto al produrre salute, e il produrre salute non è proprio del medico, il fabbricare una casa non sarebbe proprio dell'architetto.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che sta in modo simile sarà proprio di ciò che sta in modo simile. Ché anche l'⟨altra⟩ cosa che sta in modo simile sarà proprio dell'⟨altra⟩ cosa che sta in modo simile. Per esempio, poiché il medico rispetto all'esser capace di produrre salute sta in modo simile al ginnasta rispetto all'⟨esser⟩ capace di produrre buona condizione, e l'esser capace di produrre buona condizione è proprio del ginnasta, l'esser capace di produrre salute sarebbe proprio del medico.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose che stanno nello stesso modo. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che sta nello stesso modo non è proprio di ciò che sta nello stesso modo. Ché neppure l'⟨altra⟩ cosa che sta nello stesso modo sarà proprio di ciò che sta nello stesso modo. Se d'altro canto la prima cosa che sta nello stesso modo è proprio di ciò che sta nello stesso modo, non sarà proprio di ciò di cui è posta essere proprio[25]. [Per esempio, poiché la saggezza sta

25. Se un attributo *a* si predica in ugual modo dei soggetti *b c*, se *a* non è il proprio di *b* non lo è neppure di *c*; ma anche se è il proprio di *b* non può essere il proprio di *c*: giacché un attributo può essere il proprio di un solo soggetto.

nello stesso modo rispetto al bello e al turpe, per il fatto di essere scienza di ciascuno di essi, e l'essere scienza del bello non è proprio della saggezza, l'essere scienza del turpe non sarebbe proprio della saggezza. Se invece l'essere scienza del bello è proprio della saggezza, non sarebbe proprio di essa l'essere scienza del turpe: ché è impossibile che la stessa cosa sia proprio di più di una cosa][26].

Invece per chi costruisce ⟨una tesi⟩ questo luogo non è per niente utile: infatti ciò che sta nello stesso modo viene comparato come un'unica cosa in rapporto a più di una cosa.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che è detto secondo l'essere non è proprio di ciò che è detto secondo l'essere. Ché neppure il corrompersi sarà proprio di ciò che è detto secondo il corrompersi, né il generarsi di ciò che è detto secondo il generarsi. Per esempio, poiché l'esser vivente non è proprio dell'uomo, neppure il diventare vivente sarebbe proprio del diventare uomo, né il corrompersi del vivente sarebbe proprio del corrompersi dell'uomo.

Nello stesso modo bisogna pensare sia a partire dal generarsi in rapporto all'essere e al corrompersi, sia a partire dal corrompersi in rapporto all'essere e in rapporto al generarsi, come si è ora detto a partire dall'essere in rapporto al generarsi e al corrompersi.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se di ciò che è ordinato secondo l'essere è proprio ciò che è ordinato secondo questo stesso. Ed infatti di ciò che è detto secondo il generarsi sarà proprio ciò che è detto secondo il generarsi, e di ciò che lo è secondo il corrompersi, ciò che è esplicato secondo il corrompersi. Per esempio, poiché l'essere mortale è proprio dell'uomo, anche il generarsi del mortale sarebbe proprio del generarsi dell'uomo, e il corrompersi del mortale del corrompersi dell'uomo.

137 b Nello stesso modo bisogna pensare anche a partire dal ge-

26. L'esempio è sospetto giacché non concerne il rapporto di un attributo a due soggetti, bensì il rapporto di due attributi ad un soggetto. Per questo PACIO (*Arist. Stagir. Perip. Princ. Organum*, p. 684; *In Porph. Isag. et Arist. Organ. Comment*, p. 422) lo ritiene un'aggiunta operata «malo aliquo interprete». Il Ross considera invece inautentica soltanto la seconda parte. Il Waitz lo ritiene interamente autentico.

nerarsi e dal corrompersi in rapporto all'essere e a ciò che deriva da queste cose, come si è detto anche per chi distrugge ⟨una tesi⟩.

Inoltre ⟨si deve⟩ rivolgere l'attenzione all'idea di ciò che è posto. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨il proprio⟩ non appartiene all'idea, o se non ⟨le appartiene⟩ per l'aspetto secondo il quale si dice ciò di cui è stato esplicato il proprio. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Per esempio, poiché all'uomo, in quanto è uomo, non appartiene l'essere in quiete, ma in quanto idea, l'essere in quiete non sarebbe proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ⟨il proprio⟩ appartiene all'idea e le appartiene secondo questo aspetto: in quanto esso è detto di ciò di cui è posto non essere proprio. Ché ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché al vivente in sé appartiene l'essere composto di anima e corpo, e questo gli appartiene in quanto vivente, l'essere composto di anima e corpo sarebbe proprio del vivente.

V, 8

⟨*Gradi di appartenenza dell'attributo*⟩

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dal più e dal meno. Innanzitutto chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se il più non è proprio del più. Ché nepure il meno sarà proprio del meno, né il grado minimo del grado minimo, né il grado massimo del grado massimo, né quel che è senz'altro di quel che è senz'altro. Per esempio, poiché l'essere colorato in misura maggiore non è proprio dell'essere corpo in misura maggiore, neppure l'essere colorato in misura minore sarebbe proprio dell'essere corpo in misura minore, né, complessivamente, l'essere colorato ⟨sarebbe proprio⟩ del corpo.

Invece chi distrugge ⟨una tesi deve vedere⟩ se il più è proprio del più. Ché anche il meno sarà proprio del meno, e il grado minimo del grado minimo, e il grado massimo del grado massimo, e l'essere senz'altro dell'essere senz'altro. Per esempio, poiché l'avere sensazioni in misura maggiore è pro-

prio dell'essere vivente in misura maggiore, anche l'avere sensazioni in misura minore sarebbe proprio dell'essere vivente in misura minore, e l'averle al grado massimo dell'esserlo al grado massimo, e al grado minimo del grado minimo, e l'averle in senso assoluto dell'esserlo in senso assoluto.

Bisogna indagare anche a partire dall'essere in senso assoluto in rapporto con i gradi che abbiamo detto. Chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se l'essere in senso assoluto non è proprio dell'essere in senso assoluto. Ché, neppure l'essere in misura maggiore sarà proprio dell'essere in misura maggiore, né l'essere in misura minore dell'essere in misura minore, né l'essere al grado massimo dell'essere al grado massimo, né l'essere al grado minimo dell'essere al grado minimo. Per esempio, poiché l'⟨essere⟩ virtuoso non è proprio dell'uomo, neppure l'⟨essere⟩ virtuoso in misura maggiore sarebbe proprio dell'⟨essere⟩ uomo in misura maggiore.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se l'essere in senso assoluto è proprio dell'essere in senso assoluto. Ché anche l'essere in misura maggiore sarà proprio dell'essere in misura maggiore, e l'essere in misura minore dell'essere in misura minore, e l'essere al grado minimo dell'essere al grado minimo, e l'essere al grado massimo dell'essere al grado massimo. Per esempio, poiché il portarsi per natura verso l'alto è proprio del fuoco, anche dell'essere fuoco in misura maggiore sarebbe proprio il portarsi per natura verso l'alto in misura maggiore. E nello stesso modo bisogna indagare anche a partire dagli altri gradi in rapporto a tutti quelli che abbiamo detto.

In secondo luogo chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se il più non è proprio di ciò che è in misura maggiore. Ché neppure il meno sarà proprio di ciò che è in misura minore. Per esempio, poiché l'avere sensazioni è più proprio del vivente di quanto il sapere lo è dell'uomo, e l'avere sensazioni non è proprio del vivente, il conoscere non sarebbe proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se il meno è proprio di ciò che è in misura minore. Ché anche il più sarà proprio di ciò che è in misura maggiore. Per esempio, poiché

l'essere per natura mansueto è meno proprio dell'uomo di quanto il vivere lo è del vivente, e l'essere per natura mansueto è proprio dell'uomo, il vivere sarebbe proprio del vivente.

In terzo luogo chi distrugge ⟨una tesi deve esaminare⟩ se ⟨la cosa⟩ non è proprio di ciò di cui è proprio in misura maggiore. Ché non sarà proprio neppure di ciò di cui è proprio in misura minore. E se è proprio di quello, non sarà proprio di questo. Per esempio, poiché l'essere colorato è più proprio della superficie che del corpo, ma non è proprio della superficie, l'essere colorato non sarebbe proprio del corpo. Se invece è proprio della superficie, non sarebbe proprio del corpo.

Questo luogo non è utile a chi costruisce ⟨una tesi⟩: ché è impossibile che la stessa cosa sia proprio di più di una cosa.

In quarto luogo chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che è proprio della cosa in misura maggiore non è proprio. Ché neppure ciò che è proprio della cosa in misura minore sarà proprio. Per esempio, poiché l'⟨essere⟩ sensibile è proprio del vivente in misura maggiore che l'⟨essere⟩ divisibile, e l'⟨essere⟩ sensibile non è proprio del vivente, l'⟨essere⟩ divisibile non sarebbe proprio del vivente.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che è proprio della cosa in misura minore è proprio. Ché anche ciò che è proprio della cosa in misura maggiore sarà proprio. Per esempio, poiché l'avere sensazione è meno proprio del vivente che il vivere, e l'avere sensazione è proprio del vivente, il vivere sarebbe proprio del vivente.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose che appartengono in modo simile. Innanzitutto chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che è proprio in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩ non è proprio di ciò di cui è proprio in modo simile ⟨a quest'altro⟩. Ché neppure quest'altro che è proprio in modo simile ⟨alla prima cosa⟩ sarà proprio di ciò di cui è proprio in modo simile ⟨alla prima cosa⟩. Per esempio, poiché il desiderare è proprio della parte desiderativa dell'anima in modo simile a quello in cui il calcolare lo è della parte calcolativa dell'anima, e il desiderare non è proprio della

parte desiderativa, il calcolare non sarebbe proprio della parte calcolativa.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che è proprio in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩ è proprio di ciò di cui è proprio in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩. Ché anche que-
138 b st'altro che è proprio in modo simile ⟨alla prima cosa⟩ sarà proprio di ciò di cui è proprio in modo simile ⟨alla prima cosa⟩. Per esempio, poiché l'⟨essere⟩ la prima cosa saggia è proprio della parte calcolativa dell'anima in modo simile a quello in cui l'⟨essere⟩ la prima cosa moderata lo è della parte desiderativa, e l'⟨essere⟩ la prima cosa saggia è proprio della parte calcolativa, l'⟨essere⟩ la prima cosa moderata sarebbe proprio della parte desiderativa.

In secondo luogo chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ciò che è proprio in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩ non è proprio della cosa. Ché neppure quell'altra cosa che è proprio in modo simile ⟨alla prima⟩ sarà proprio della cosa. Per esempio, poiché il vedere è proprio dell'uomo in modo simile a quello in cui lo è l'ascoltare, e il vedere non è proprio dell'uomo, l'ascoltare non sarebbe proprio dell'uomo.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se ciò che è proprio della cosa in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩ è proprio. Ché anche quest'altro che è proprio in modo simile ⟨alla prima cosa⟩ sarà proprio. Per esempio, poiché è proprio dell'anima, in modo simile, che la parte desiderativa di essa ne sia un aspetto primario e che ne sia un aspetto primario la parte calcolativa, ed è proprio dell'anima che la parte desiderativa di essa ne sia un aspetto primario, sarebbe proprio dell'anima che la parte calcolativa di essa ne sia un aspetto primario.

In terzo luogo chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨qualcosa⟩ non è proprio di ciò di cui è proprio in modo simile ⟨a qualcos'altro⟩. Ché neppure sarà proprio di quell'⟨altra⟩ cosa di cui è proprio in modo simile; se invece è proprio di quella cosa, non sarà proprio dell'altra. Per esempio, poiché il bruciare è proprio in modo simile della fiamma e del carbone, e il bruciare non è proprio della fiamma, il bruciare non sarebbe proprio del carbone. Se invece è proprio della fiamma, non sarebbe proprio del carbone.

Invece per chi costruisce ⟨una tesi⟩ questo luogo non è per nulla utile.

Il luogo che muove dalle cose che stanno in modo simile[27] differisce da quello che muove dalle cose che appartengono in modo simile[28], poiché per un verso si giudica per analogia, senza guardare al fatto che qualcosa appartenga, dall'altro si opera un paragone a partire dal fatto che qualcosa appartiene.

V, 9

⟨Il proprio in potenza e come superlativo⟩

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩, esplicando il proprio in potenza, ha esplicato il proprio in potenza anche in riferimento ad una cosa che non è, quando la potenza non può appartenere a ciò che non è. Infatti ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Per esempio, poiché chi asserisce come proprio dell'aria l'⟨essere⟩ respirabile ha esplicato il proprio in potenza (ché ciò che è tale da poter essere respirato è respirabile), ma ha esplicato il proprio in riferimento a ciò che non è (infatti anche se non c'è un vivente capace per natura di respirare l'aria, è possibile che ci sia aria; tuttavia, se non c'è il vivente, non è possibile respirare. Di conseguenza neppure sarà proprio dell'aria l'essere tale da potersi respirare quando non ci sarà un vivente tale da respirare), l'⟨essere⟩ respirabile non sarebbe, dunque, proprio dell'aria.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se, esplicando 139 a
il proprio in potenza, esplica il proprio in riferimento a una cosa che è o in riferimento a una cosa che non è, quando la potenza può appartenere a ciò che non è. Infatti ciò che è posto non essere proprio sarà proprio. Per esempio, poiché chi esplica come proprio di ciò che è l'esser capace di patire o agire, pur esplicando il proprio in potenza, ha ⟨però⟩ esplicato

27. Cfr. *supra*, 6,136 b 33-137 a 7.
28. Cfr. *supra*, 138 a 30-b 2.

il proprio in riferimento ad una cosa che è (infatti, quando una cosa è, sarà anche capace di patire alcunché o di agire), di conseguenza l'esser capace di patire o di agire sarebbe proprio di ciò che è.

Inoltre chi distrugge ⟨una tesi deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha posto il proprio come superlativo. Ché ciò che è posto essere proprio non sarà proprio. Infatti a coloro che esplicano il proprio in questo modo capita che di ciò di cui ⟨si dice con verità⟩ il discorso, non si dice con verità anche il nome. Ché, quando la cosa si è corrotta, il discorso per nulla di meno esisterà: infatti apparterrà fondamentalmente a qualcuna delle cose esistenti. Per esempio, se si proponesse come proprio del fuoco «il corpo più leggero»: ché quando il fuoco si è corrotto, esisterà qualcuno dei corpi che sarà il più sottile. Di conseguenza «il corpo più leggero» non sarebbe proprio del fuoco.

Invece chi costruisce ⟨una tesi deve vedere⟩ se non ha posto il fuoco come superlativo. Ché per quest'aspetto il proprio sarà posto in modo valido. Per esempio, poiché chi pone come proprio dell'uomo «vivente mansueto per natura» non ha esplicato il proprio come superlativo, per quest'aspetto il proprio sarebbe posto in modo valido.

LIBRO SESTO

VI, 1

⟨*Le parti della trattazione della definizione*⟩

Della trattazione che ha per oggetto la definizione vi sono cinque parti. Infatti ⟨può risultare⟩ o che non è affatto vero dire, di ciò di cui ⟨si dice⟩ il nome, anche il discorso definitorio (ché la definizione di «uomo» deve dirsi con verità di ogni uomo); oppure che, pur essendoci il genere, ⟨l'avversario⟩ non ha posto ⟨il *definiendum*⟩ in relazione al genere; oppure che non l'ha posto in relazione al genere proprio (infatti bisogna che chi definisce, dopo aver posto ⟨il *definiendum*⟩ in relazione al genere, aggiunga le differenze: ché, fra gli elementi compresi nella definizione, soprattutto il genere sembra significare l'essenza della cosa definita); oppure che il discorso definitorio non è proprio (ché la definizione dev'essere propria, come anche prima s'è detto[1]); oppure ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩, pur avendo compiuto tutto ciò che s'é detto, non ha però precisato né ha dichiarato la quiddità per la cosa definita. Per il resto, oltre quel che s'è detto, ⟨bisogna vedere⟩, se si è data la definizione, ⟨se⟩ non la si è data in modo valido.

Se, dunque, di ciò di cui ⟨si dice con verità⟩ il nome non si dice con verità anche il discorso definitorio, bisogna indagare a partire dai luoghi enunciati in relazione all'accidente[2]. Ed infatti anche qui tutta la questione è: *è vero o non è vero*. Ché, 139 b

1. Cfr. *ante*, I, 4,101 b 19.
2. Cfr. *Top*, II e III.

quando nel discutere diciamo che l'accidente appartiene, diciamo che *è vero*; quando invece ⟨diciamo⟩ che non appartiene, ⟨diciamo⟩ che *non è vero*.

E se ⟨l'avversario⟩ non ha posto ⟨il *definiendum*⟩ nel genere proprio, oppure se il discorso definitorio proposto non è proprio, bisogna indagare a partire dai luoghi relativi al genere e al proprio che abbiamo detto[3].

Resta da chiarire come bisogna passare a rispondere se ⟨l'avversario⟩ non ha dato la definizione, o se non l'ha data in modo valido. Per prima cosa, dunque, bisogna indagare ⟨come rispondere⟩ se non ha dato la definizione in modo valido: che è più facile fare qualunque cosa che farla in modo valido. Pertanto è chiaro che l'errore in quest'ultimo caso è più di uno, poiché è cosa più difficile. Di conseguenza l'attacco in questo caso diviene più facile dell'⟨attacco⟩ in quello.

Del non porre la definizione in modo valido vi sono due parti: una consiste nel servirsi di un'espressione oscura (infatti chi definisce deve usare l'espressione più chiara possibile, giacché è al fine di conoscere che viene proposta la definizione); la seconda ⟨si verifica⟩ se è enunciato il discorso definitorio di un numero di cose superiore al dovuto: ché tutto ciò che è posto in aggiunta nella definizione è superfluo.

Di nuovo ciascuna delle due parti dette si divide in più parti.

VI, 2

⟨*L'oscurità della definizione*⟩

Dunque un primo luogo del definire in modo non chiaro consiste nel vedere se quel che è detto è omonimo a qualcosa; per esempio che la generazione è passaggio alla sostanza e che la salute è proporzione delle cose calde e fredde. Infatti il passaggio e la proporzione sono omonimi[4]. Pertanto non è

3. Cfr. *Top.*, IV e V.
4. A riguardo cfr. *Alex.*, 423,19.

chiaro quale delle cose indicate da ciò che si dice in più sensi ⟨chi parla⟩ vuole enunciare.

Pari situazione si verifica anche se, quando ciò che è definito si dice in più sensi, ⟨chi parla⟩ ha asserito senza fare distinzione. Infatti non è chiaro di quale delle due cose ha proposto la definizione, ed è possibile denigrarlo come se il discorso definitorio non si adattasse a tutte le cose di cui ha proposto la definizione. Ed è soprattutto possibile fare una tale cosa quando l'omonimia rimane nascosta. Ed è anche possibile, se ha distinto in quanti sensi è detto ciò che è esplicato nella definizione, costruire un argomento. Ché, se non ha detto in maniera adeguata in nessuno dei modi, è chiaro che non avrebbe definito in modo conveniente.

Altro luogo: ⟨vedere⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha parlato per metafora; per esempio, se ⟨ha definito⟩ la scienza *indefettibile* o la terra *nutrice* o la moderazione *armonia*. Ché ciò che è detto per metafora è tutto oscuro. Ed è possibile screditare anche chi esprime una metafora supponendo di parlare in senso proprio. Infatti la definizione proferita non s'adatterà, per esempio, alla moderazione: ché ogni armonia sussiste nei suoni. Inoltre, se l'armonia è genere della moderazione, la stessa cosa sarà in due generi senza che l'uno contenga l'altro: infatti, né l'armonia contiene la virtù, né la virtù l'armonia.

Inoltre, ⟨bisogna vedere se l'avversario⟩ usa nomi non abituali[5]: per esempio, Platone ⟨definisce⟩ l'occhio *ombreggiato dalle sopracciglia*, o la tarantola *che mordendo produce putrefazione*, o il midollo *generato dalle ossa*. Ché, ciò che non è consueto è tutto oscuro[6].

Alcune cose non sono dette né per omonimia, né per metafora, né in senso proprio: per esempio, la legge *misura* o *immagine delle cose giuste per natura*. Le espressioni di questo genere sono peggiori della metafora. Infatti la metafora rende in qualche modo noto ciò che viene significato grazie alla somiglianza (ché tutti coloro che usano metafore, usano

5. κειμένους: propriamente «stabiliti».

6. Di queste definizioni non vi è traccia nelle opere di Platone, come segnala TRICOT (*op. cit.*, p. 227, nota 3). Si tratta, forse, di definizioni che il filosofo ha enunciato nel corso del suo insegnamento orale.

metafore secondo una qualche somiglianza), mentre un'espressione siffatta non rende noto: ché, né sussiste una somiglianza in conformità della quale la legge è misura o immagine, né suole dirsi. Di conseguenza, se è in senso proprio che ⟨l'avversario⟩ dice che la legge è misura o immagine, mente (infatti l'immagine è ciò la cui generazione avviene mediante imitazione, ma questo non appartiene alla legge); se invece non è in senso proprio, è evidente che ha proferito in modo non chiaro una qualunque cosa anche peggiore di quelle dette per metafora.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se il discorso definitorio del contrario è chiaro a partire da ciò che è detto: infatti, coloro che definiscono in modo valido significano in aggiunta anche i contrari; oppure se, detto per sé, non sia chiaro di che cosa è discorso definitorio, ma è come le opere degli antichi pittori: se non vi si avesse posto una qualche iscrizione, non si conoscerebbe che cos'è ciascuna.

VI, 3

⟨*La ridondanza nelle definizioni*⟩

Se ⟨l'avversario ha definito⟩ in modo non chiaro ⟨bisogna⟩ dunque ⟨indagare⟩ a partire da tali ⟨luoghi⟩.

Se invece ha proferito il discorso definitorio di un numero maggiore di cose, bisogna innanzitutto indagare se ha usato una ⟨determinazione⟩ che appartiene ad ogni cosa: o, complessivamente, a ⟨tutte⟩ quelle che esistono, o a tutte quelle che cadono sotto lo stesso genere di ciò che è definito. Infatti è necessario che questa si dica di un numero maggiore di cose. Infatti bisogna che il genere separi dagli altri ⟨generi⟩, e la differenza dalle cose comprese nello stesso genere. Pertanto ciò che appartiene ad ogni cosa non separa affatto da nulla; e ciò che appartiene a tutte le cose rientranti sotto il medesimo genere non separa da quelle comprese nel medesimo genere. Di conseguenza un enunciato siffatto posto in più è vano.

Oppure ⟨si deve indagare⟩ se ciò che è posto in più è pro-

prio e se, una volta che esso sia stato levato, anche il discorso definitorio che resta è proprio e mostra l'essenza. Per esempio, nel discorso definitorio dell'uomo è inutile l'espressione posta in più «capace di accogliere la scienza». Ché, anche una volta che questo sia stato tolto, il discorso che resta è proprio e mostra l'essenza. Per dirlo in generale, è inutile tutto ciò, una volta tolto il quale quel che resta rende chiaro quel che è definito. Tale è anche la definizione dell'anima, se è vero che è «quel numero che muove se stesso»[7]. E infatti l'anima, come l'ha definita Platone, è ciò che muove se stesso[8]. Oppure, quel che è enunciato è proprio, ma non mostra l'essenza una volta che sia stato tolto il numero. Come dunque stiano le cose, è difficile mostrare con chiarezza. In tutti i casi di questo genere bisogna trattare in vista di ciò che è utile. Per esempio, la definizione della bile è: «il primo umido non digeribile proveniente dal nutrimento». Infatti «il primo ⟨umido⟩» è una cosa sola, non molte cose; di conseguenza è inutile l'espressione posta in più «non digeribile». Ché, anche una volta che questa sia stata tolta, il discorso definitorio che resta sarà proprio. Infatti non è possibile che o questa o qualche altra cosa prima derivi dal nutrimento. Oppure la bile non è la prima cosa in senso assoluto derivante dal nutrimento, ma la prima delle cose non digeribili. Di conseguenza bisogna porre in più «non digeribile». (Infatti, se è in quel modo che vien detto, il discorso definitorio non è vero, se ⟨la bile⟩ non è la prima di tutte le cose).

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se qualcuna delle cose presenti nel discorso definitorio non appartiene a tutte le cose che cadono sotto la medesima specie. Ché il discorso definitorio siffatto definisce peggio di quelli che impiegano ciò che appartiene a tutte le cose: in questo modo, infatti, se il discorso definitorio che resta sia proprio, anche tutto il discorso definitorio sarà proprio. Ché, in senso assoluto, se qualsiasi cosa vera sia stata aggiunta a quello proprio, l'intero discorso definitorio diventa proprio. Ma se qualcuna delle cose presenti

7. Cfr. SENOCRATE, fr. 60 Heinze.
8. Cfr. PLATONE, *Fedro*, 245 E

nel discorso definitorio non appartiene a tutte le cose che cadono sotto la medesima specie, è impossibile che l'intero discorso definitorio sia proprio. Ché non si predicherà in luogo della cosa. Per esempio, «vivente terrestre bipede di quattro cubiti»: infatti il discorso definitorio siffatto non si predica in luogo della cosa per il fatto che «di quattro cubiti» non appartiene a tutte le cose che cadono sotto la medesima specie.

Ancora: ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha detto più volte la stessa cosa, per esempio asserendo che la brama è «desiderio di piacere». Ché ogni brama è del piacere, per cui anche ciò che è lo stesso della brama sarà del piacere. Pertanto la definizione della brama diventa: «desiderio di piacere di piacere». Ché non fa alcuna differenza dire «brama» o «desiderio di piacere», per cui ciascuna di queste due cose sarà del piacere. Oppure ciò non è per nulla assurdo: e infatti l'uomo è una cosa bipede, per cui anche ciò che è identico all'uomo sarà una cosa bipede, e identico all'uomo è «vivente terrestre bipede»; per cui «vivente terrestre bipede» sarà bipede, ma non per questo capita qualcosa di assurdo. Ché non è di «vivente terrestre» che si predica «bipede» (in questo modo, infatti, «bipede» sarebbe predicato due volte della stessa cosa), ma «bipede» vien detto dell'animale terrestre bipede. Per cui «bipede» si predica una volta soltanto. Similmente è anche nel caso della brama: ché non è del desiderio che si predica l'*essere del piacere*, ma di tutto; per cui anche qui la predicazione è una sola volta. Non si annovera tra le assurdità il proferire due volte lo stesso nome, ma il predicare più volte la stessa cosa della stessa cosa, al modo in cui Senocrate afferma che la saggezza è sia definitoria che contemplativa delle cose. Ché la ⟨saggezza⟩ definitoria è una certa ⟨saggezza⟩ contemplativa, per cui, aggiungendo di nuovo «che contemplativa», dice due volte la stessa cosa.

Similmente ⟨fanno⟩ anche tutti quelli che sostengono che il raffreddamento è privazione del caldo che è per natura. Ché ogni privazione è di ciò che sussiste per natura, per cui è inutile aggiungere «che è per natura», ma — come si diceva — è sufficiente dire «la privazione del caldo», dal mo-

mento che la stessa privazione rende noto che si dice di ciò che è per natura.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se, dopo esser stato enunciato l'universale, è stato aggiunto anche il particolare: per esempio, se ⟨si è detto⟩ che l'equità è attenuazione delle cose utili e giuste. Ché il giusto è un certo utile, per cui è contenuto nell'utile. Il giusto è dunque superfluo; infatti, enunciando l'universale, si è aggiunto il particolare. E se ⟨si è affermato⟩ che la medicina è scienza delle cose salutari per il vivente e per l'uomo, oppure che la legge è immagine delle cose che per natura sono belle e giuste. Ché il giusto è un certo bello, per cui ⟨chi definisce in questo modo⟩ dice più volte la stessa cosa.

VI, 4

⟨*La definizione e l'essenza*⟩

Se ⟨l'avversario ha definito⟩ in modo valido o non valido, bisogna dunque indagare mediante questi ⟨luoghi⟩ e con quelli di tal genere.

Se ha definito ed ha enunciato la quiddità o no, ⟨bisogna indagare⟩ a partire da queste considerazioni.

Innanzitutto se non ha costruito la definizione mediante le cose prime e più note. Infatti, poiché la definizione viene proposta al fine di far conoscere quel che è detto, e non facciamo conoscere a partire dalle cose che capitano, ma da quelle prime e più note, come nelle dimostrazioni (in questo modo si configura, infatti, ogni insegnamento ed apprendimento), è chiaro che è colui che non definisce mediante tali cose che ha dato la definizione. Altrimenti le definizioni delle stesse cose saranno più di una. È chiaro, infatti, anche che è colui che ⟨definisce⟩ mediante le cose prime e più note ad aver dato la migliore definizione, cosicché ambedue sarebbero definizioni della stessa cosa. E un tale fatto non è ammesso. Ché per ciascuna delle cose unico è l'esser ciò che è; per cui, se della stessa cosa vi fossero più definizioni, per ciò che viene definito sarà la stessa cosa l'essere ciò che è mostrato secondo ciascuna delle due definizioni. Ma queste cose non sono le stesse, 141 b

poiché le definizioni sono diverse. Pertanto è chiaro che non ha dato la definizione colui che non ha definito mediante le cose prime e più note.

Ora, che la definizione non sia stata enunciata mediante le cose prime e più note si può comprendere in due modi: infatti ⟨si può vedere⟩ o se deriva dalle cose più ignote in senso assoluto, oppure più ignote per noi[9]. Ché è possibile in entrambi i modi. In senso assoluto, dunque, il prima è più noto del poi: per esempio il punto della linea e la linea della superficie e la superficie del solido, come anche l'uno del numero: ché è prima e principio di ogni numero. Similmente anche la lettera ⟨è prima e principio⟩ della sillaba. Ma talvolta a noi capita il contrario: ché è soprattutto il solido che cade sotto la percezione, e la superficie più della linea, e la linea più del punto. Infatti sono le cose di tal genere che la maggior parte degli uomini conosce prima: ché apprendere le une è proprio di una mente qualsiasi, mentre le altre è proprio di una mente rigorosa ed eccezionale.

In senso assoluto, dunque, è meglio il cercare di conoscere le cose posteriori mediante quelle anteriori; ché tale ⟨procedimento⟩ è più scientifico. Ma rispetto a coloro che non sono capaci di conoscere mediante tali cose è senz'altro necessario che il discorso definitorio sia prodotto mediante le cose che sono note per loro. Tra le definizioni di tal genere si annoverano quella del punto, quella della linea e quella della superficie. Ché tutte mostrano le cose anteriori mediante le posteriori: ed infatti si dice che l'una è il limite della linea, l'altra della superficie, l'altra ancora del solido. Ma non deve restare nascosto che non è possibile che coloro che definiscono in questo modo mostrino la quiddità di ciò che è definito — a meno che non capiti che la stessa cosa sia più nota per noi e più nota in senso assoluto —, se è vero che chi definisce in modo valido deve definire mediante il genere e le differenze, e questi si annoverano tra le cose più note ed anteriori alla specie. Ché il genere e la differenza eliminano contemporaneamente la specie, per cui essi sono anteriori alla specie. E

9. Su questa distinzione cfr. anche *Anal. Post.*, I, 2, 71 b 32-72 a 6; *Phys.*, I, 1, 184 a 18-21.

sono anche più noti: infatti, se si conosce la specie è necessario che si conoscano anche il genere e la differenza (chi, infatti, conosce l'uomo conosce anche il vivente e il terrestre), mentre se si conoscono il genere e la differenza non è necessario che si conosca anche la specie, per cui la specie è più ignota.

Inoltre, a coloro che sostengono che tali definizioni sono secondo verità, quelle cioè che procedono dalle cose note a ciascuno, capiterà di dire che della stessa cosa vi sono molte definizioni: ché ad alcuni sono ⟨più note⟩ alcune cose, ad altri altre cose, e non sono le stesse che si trovano ad essere più note a tutti, per cui rispetto a ciascuno si dovrebbe proporre 142 a
una definizione diversa, se è vero che la definizione si produce necessariamente dalle cose che sono più note per ciascuno.

Inoltre alle stesse persone talvolta sono note in misura maggiore alcune cose, talvolta altre cose: da principio quelle che sono oggetto di sensazione, mentre per chi è diventato più rigoroso è il contrario. Per cui, neppure rispetto alla stessa persona dovrebbe proporsi sempre la stessa definizione per coloro che sostengono che la definizione dev'essere proposta mediante le cose che sono più note a ciascuno.

È chiaro, pertanto, che non è mediante tali cose che bisogna dare la definizione, bensì mediante le cose che sono più note in senso assoluto. Ché soltanto in questo modo la definizione sarebbe una sola e sempre la stessa.

Senza dubbio, poi, quel che è noto in senso assoluto non è ciò che è noto a tutti, ma a coloro che, quanto alla mente, sono in buona condizione, come anche quel che è sano in senso assoluto è ciò che ⟨è tale⟩ per coloro che hanno il corpo in buona condizione. È dunque ciascuna di tali cose che bisogna puntualizzare, e coloro che discutono se ne devono servire in rapporto a ciò che è utile.

Ma ciò su cui esiste il massimo accordo è che si può sopprimere la definizione qualora il discorso definitorio non si trovi ad essere prodotto né a partire dalle cose che sono più note in senso assoluto, né da quelle che lo sono per noi.

Un modo, dunque, di non ⟨definire⟩ mediante cose più note consiste nel mostrare le cose anteriori mediante quelle poste-

riori, come abbiamo precedentemente detto[10]. Un altro ⟨si ha⟩ se da parte nostra vien dato il discorso definitorio di ciò che è in quiete e di ciò che è determinato mediante ciò che è indeterminato e ciò che è in movimento: infatti ciò che permane e ciò che è determinato è anteriore a ciò che è indetermimato e a ciò che è in movimento.

Del ⟨definire⟩ non muovendo da cose anteriori tre sono i modi: il primo, se si definisce l'opposto mediante l'opposto: per esempio, il bene mediante il male. Ché gli opposti sono simultanei per natura; e ad alcuni sembra anche che la scienza di entrambi sia la stessa, cosicché l'uno neppure è più noto dell'altro. Ma non deve sfuggire che forse non è possibile definire alcune cose in altro modo: per esempio, il doppio senza la metà, e tutte quelle cose che in sé si dicono in relazione a qualcosa. Ché per tutte le cose di questo genere l'essere è identico all'essere in una certa relazione con qualcosa, di modo che è impossibile conoscere una senza l'altra. Per cui è necessario che nel discorso definitorio dell'una sia assunta assieme anche l'altra. Quindi si devono conoscere tutte le cose di questo genere e servirsi di esse come sembri che sia utile.

Un altro, se ⟨nella definizione⟩ ci si è serviti della stessa cosa che viene definita. ⟨Questo⟩ passa inosservato quando non si usi il medesimo nome della cosa che si definisce: per
142 b esempio, se si è definito il sole come «astro che appare di giorno»: ché, usando «giorno» si usa «sole». Ma perché i casi di questo genere siano scoperti, si deve assumere il discorso definitorio in luogo del nome: per esempio, che giorno è traslazione del sole intorno alla terra. È chiaro infatti che chi ha detto la traslazione del sole intorno alla terra ha detto il sole, per cui chi ha usato «il giorno» usa «il sole».

Ancora, se un termine della divisione è stato definito con un termine della divisione: per esempio, «dispari» ⟨come⟩ ciò che è maggiore di un'unità del pari. Ché i termini che derivano dalla divisione del medesimo genere sono simultanei per natura, ed il dispari ed il pari sono termini di una stessa divisione; entrambi infatti sono differenze del numero.

10. Cfr. *ante*, 141 a 26

Similmente è anche se il termine superiore è stato definito mediante i termini inferiori: per esempio, «numero pari» ⟨come⟩ quello che si divide in due metà, o il bene ⟨come⟩ stato della virtù. Infatti «in due metà» si è assunto da «due», che è pari, e la virtù è un certo bene, di modo che queste ⟨determinazioni⟩ sono subordinate a quelle. Inoltre, chi si serve della ⟨determinazione⟩ subordinata è necessario che si serva anche di quella ⟨cui è subordinata⟩. Infatti chi si serve della virtù si serve del bene, dal momento che la virtù è un certo bene, e similmente anche chi si serve di «due metà» si serve del pari, dal momento che «dividere in due metà» significa «dividere in due», e due è pari.

VI, 5

⟨*Il genere e la definizione*⟩

Parlando in generale, dunque, si ha un solo luogo, che consiste nel non esser stato costruito il discorso definitorio mediante cose anteriori e più note; e quel che si è detto sono sue parti.

Un secondo luogo ⟨consiste nell'indagare se⟩, pur essendo la cosa in un genere, ⟨l'avversario⟩ non la pone in un genere. Tale errore ha luogo in tutte ⟨le espressioni⟩ nelle quali non si mette innanzi il *che cos'è* della definizione[11]: per esempio, la definizione di corpo come «ciò che ha tre dimensioni»; oppure se si definisse l'uomo come ciò che sa contare. Infatti non è detto essendo che cosa ha tre dimensioni, o essendo che cosa sa contare. Invece il genere vuole significare il *che cos'è*, e viene supposto come cosa prima tra quelle dette nella definizione.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se, quando ciò che è definito si dice in riferimento a più cose, ⟨l'avversario⟩ non l'ha esplicato in riferimento a tutte: per esempio, se ⟨ha definito⟩ la grammatica come la scienza di scrivere quel che è dettato. Ché si

11. Genitivo soggettivo: il *che cos'è* che la definizione deve dire.

deve aggiungere che lo è anche del leggere. Infatti chi[12] ha esplicato ⟨la grammatica come scienza⟩ dello scrivere non l'ha per nulla definita di più di chi l'ha esplicata ⟨come scienza⟩ del leggere. Di conseguenza ⟨non la definisce⟩ nessuno dei due, ma chi dice entrambe le cose, poiché non è possibile che vi siano più definizioni della stessa cosa.

143 a In alcuni casi, dunque, le cose stanno secondo verità come s'è detto, in altri invece no: per esempio, in tutti quelli in cui non è *per sé* che ⟨la definizione⟩ si dice in riferimento ad entrambe le cose, come la medicina ⟨è detta scienza⟩ del produrre salute e malattia. Ché della prima si dice *per sé*, della seconda per accidente: infatti, in senso assoluto è allotrio alla medicina il produrre malattia. Di conseguenza chi l'ha esplicata in riferimento ad entrambe le cose non l'ha definita per nulla di più di chi ⟨l'ha esplicata⟩ in riferimento ad una delle due, ma forse ⟨l'ha definita⟩ anche in modo peggiore, dal momento che chiunque, anche tra le altre persone[13], è capace di produrre malattia.

Inoltre ⟨bisogna indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ non ha esplicato ⟨la definizione⟩ in riferimento alla cosa migliore, bensì in riferimento a quella peggiore, quando siano più di una le cose in riferimento alle quali si dice ciò che viene definito. Ché ogni scienza e facoltà sembra avere ad oggetto quel che è eccellente.

Ancora, se ciò che è detto non è posto nel genere proprio, ⟨si deve⟩ indagare a partire dagli elementi che concernono i generi, come prima s'è detto[14].

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ enuncia ⟨la definizione⟩ scavalcando i generi: per esempio, che la giustizia è abito atto a produrre uguaglianza, oppure atto a mantenere l'uguale. Infatti chi definisce in questo modo scavalca la virtù. Pertanto, tralasciando il genere della giustizia non ne dice la quiddità. Ché per ogni cosa l'essenza s'accompagna al genere. È questa la stessa cosa che non aver posto ⟨la definizio-

12. Leggo col Ross ⟨ὃ⟩ τοῦ γράψαι ἢ ⟨ὃ⟩ τοῦ
13. Ossia chi è inesperto di medicina.
14. Cfr. *ante*, VI, 4, 141 b 3

ne⟩ in rapporto col genere prossimo. Infatti chi l'ha posta in rapporto col ⟨genere⟩ prossimo ha enunciato tutti quelli superiori, poiché tutti i generi superiori si predicano di quelli inferiori. Di conseguenza, o bisogna porre ⟨la definizione⟩ in rapporto col genere prossimo, oppure bisogna aggiungere al genere superiore tutte le differenze mediante le quali viene determinato il genere prossimo. Ché in questo modo ⟨chi definisce⟩ non avrebbe tralasciato nulla, ma, in luogo del nome, col discorso definitorio avrebbe enunciato il genere inferiore. Invece chi ha enunciato soltanto il genere superiore in se stesso, non enuncia anche il genere inferiore. Infatti chi ha detto «pianta» non dice «albero».

VI, 6

⟨*Le differenze e la definizione*⟩

Ancora, bisogna similmente indagare, nel caso delle differenze, se ⟨chi definisce⟩ ha anche detto le differenze del genere: se, infatti, non ha dato la definizione con le differenze proprie della cosa, oppure anche se — in modo complessivo — ha enunciato qualcosa tale che non è possibile che sia differenza di niente: per esempio, ⟨se ha enunciato⟩ il vivente o la sostanza, è chiaro che non ha dato la definizione. Ché le cose enunciate non sono differenze di nulla.

⟨Si deve⟩ vedere anche se vi è, nella divisione, qualcosa di opposto alla differenza enunciata. Se infatti non vi è, è chiaro che quella enunciata non sarebbe differenza del genere: ché ogni genere viene diviso dalle differenze che sono determina- 143 b
zioni opposte nella stessa divisione, come «vivente» da «terrestre», «volatile», «acquatico» e «bipede».

Oppure se vi è una differenza opposta nella stessa divisione, ma non si dice con verità del genere. È chiaro, infatti, che nessuna delle due sarebbe differenza del genere. Ché tutte le differenze costituite da determinazioni opposte nella stessa divisione si dicono con verità del genere proprio.

E similmente anche se si dice, sì, con verità, ma, aggiunta al genere, non crea la specie. È chiaro infatti che questa non

sarebbe una differenza specifica del genere. Ché ogni differenza specifica in unione col genere crea la specie. Ma se questa non è differenza, non lo è neppure quella enunciata, dal momento che le è opposta nella stessa divisione.

Inoltre ⟨bisogna vedere se chi definisce⟩ divide il genere con la negazione, come coloro che definiscono la linea ⟨dicendo che⟩ è una lunghezza senza larghezza. Infatti ⟨questo⟩ non significa nient'altro se non che non ha larghezza. Capiterà dunque che il genere partecipi della specie. Ché ogni lunghezza è o senza larghezza o con larghezza, poiché di ogni cosa si dice con verità o l'affermazione o la negazione. Per cui anche il genere della linea, essendo una lunghezza, sarà o senza larghezza o con larghezza. Ma «lunghezza senza larghezza» è discorso definitorio della specie, e similmente anche «lunghezza con larghezza». Infatti ciò che non ha larghezza e ciò che ha larghezza sono differenze; e dalla differenza e dal genere deriva il discorso definitorio della specie. Per cui il genere accoglierebbe il discorso definitorio della specie. E similmente anche quello della differenza, poiché di necessità o una o l'altra delle differenze enunciate si predica del genere.

Il luogo che abbiamo detto è utile contro coloro che pongono l'esistenza delle Idee. Ché, se esiste la lunghezza in sé, come si predicherà del genere che è con larghezza oppure è senza larghezza ? Infatti di ogni lunghezza deve dirsi con verità o l'una o l'altra di quelle cose, se deve dirsi con verità del genere. Ma questo non avviene: infatti vi sono sia lunghezze prive di larghezza, sia lunghezze con larghezza. Per cui il luogo è utile soltanto contro quelli che affermano che ogni genere è numericamente uno. E fanno ciò coloro che pongono le Idee. Infatti sostengono che la lunghezza in sé e il vivente in sé sono un genere.

Forse in alcuni casi è necessario che chi definisce faccia uso anche della negazione, per esempio nel caso delle privazioni. Infatti, «cieco» è ciò che non ha la vista, quando per natura ⟨dovrebbe⟩ averla. Ma non vi è nessuna differenza tra dividere il genere con una negazione o con un'affermazione tale
144 a che sia necessario che abbia una negazione come opposta nella stessa divisione: per esempio, se si è definito ⟨qualcosa⟩

come lunghezza con larghezza. Infatti ciò che non ha larghezza è opposto nella stessa divisione a ciò che ha larghezza, nient'altro; per cui ancora il genere viene diviso con una negazione.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se ⟨chi definisce⟩ ha esplicato la specie come differenza, al modo di coloro che definiscono l'ingiuria una tracotanza unita a canzonatura. Infatti la canzonatura è una sorta di tracotanza, per cui la canzonatura non costituisce una differenza, ma una specie.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨chi definisce⟩ ha enunciato il genere come differenza: per esempio, che la virtù è un abito buono o dabbene. Ché il bene è genere della virtù. Oppure il bene non è genere, bensì differenza, se è vero che non è possibile che la medesima cosa sia in due generi di cui l'uno non contenga l'altro. Né infatti il bene contiene l'abito, né l'abito il bene. Infatti non ogni abito è un bene, né ogni bene è un abito. Per cui non potrebbero essere ambedue generi. Pertanto, se l'abito è il genere della virtù, è chiaro che il bene non è genere, ma piuttosto differenza.

Inoltre l'abito significa che cos'è la virtù, mentre il bene non significa che cos'è, ma di che natura. E la differenza sembra che significhi una certa qualità.

⟨Si deve⟩ vedere anche se la differenza che è stata esplicata non significa una certa qualità, ma un certo questo. Ché sembra che ogni differenza manifesti una certa qualità.

⟨Si deve⟩ indagare anche se la differenza appartiene a ciò che è definito per accidente. Ché nessuna differenza fa parte delle cose che appartengono per accidente, come neppure il genere. Infatti non è possibile che la differenza appartenga e non appartenga a qualcosa.

Inoltre, se del genere vengono predicati la differenza o la specie o qualcuno dei generi inferiori alla specie, non si sarebbe data la definizione. Infatti nessuna delle cose suddette può predicarsi del genere, poiché il genere si dice di un numero di cose maggiore di tutte ⟨queste⟩.

Ancora, ⟨non si darà definizione⟩ se il genere si predica della differenza. Ché sembra che il genere si predichi non della differenza, ma delle cose di cui ⟨si predica⟩ la differen-

za[15]: per esempio, «vivente» ⟨si predica⟩ dell'uomo e del bue e degli altri viventi terrestri, non della stessa differenza che si dice della specie. Se infatti «vivente» si predicherà di ciascuna delle differenze, della specie si predicherebbero molti vi-
144 b venti. Ché le differenze si predicano della specie.

Inoltre tutte le differenze, se sono viventi, saranno o specie o individui. Ché ciascuno dei viventi è o specie o individuo.

Parimenti bisogna indagare anche se la specie o qualcuno dei generi inferiori alla specie viene predicato della differenza. Ché è impossibile, dal momento che la differenza si dice di un numero di cose maggiore delle specie.

Inoltre avverrà che la differenza sia specie, se davvero qualcuna delle specie si predica di essa. Ché, se ⟨vi⟩ sarà predicato «uomo», è chiaro che la differenza è uomo.

Ancora: ⟨bisogna vedere⟩ se la differenza non è anteriore alla specie. Infatti è necessario che la differenza sia posteriore al genere, ma anteriore alla specie.

⟨Si deve⟩ indagare se quella enunciata è differenza anche di un altro genere che non sia compreso ⟨nel primo⟩, né lo comprenda. Ché non sembra che la stessa differenza sia di due generi di cui l'uno non contenga l'altro. Altrimenti avverrà che anche la stessa specie sia in due generi di cui l'uno non contenga l'altro. Ché ciascuna delle differenze porta con sé il proprio genere, al modo in cui «terrestre» e «bipede» portano con sé «vivente». Di conseguenza, anche ciascuno di questi due generi ⟨si dice⟩ di ciò di cui si dice la differenza. È chiaro, dunque, che la specie ⟨sarà⟩ in due generi di cui l'uno non contiene l'altro.

Oppure non è impossibile che la stessa differenza sia di due generi di cui l'uno non contiene l'altro, ma bisogna aggiungere «quando entrambi i generi non sono sotto il medesimo ⟨genere⟩». Infatti «vivente terrestre» e «vivente volatile» sono generi di cui l'uno non contiene l'altro, e «bipede» è differenza dell'uno e dell'altro di essi. Per cui bisogna aggiungere «senza che né l'uno né l'altro siano sotto il medesi-

15. Cioè delle specie.

mo ⟨genere⟩». Ché entrambi questi ⟨generi⟩ sono sotto «vivente».

È chiaro anche che non è necessario che la differenza porti con sé tutto il genere proprio, poiché è possibile che sia la stessa di due generi di cui l'uno non contiene l'altro, ma soltanto uno dei due è necessario che la porti assieme a sé, e tutti ⟨i generi⟩ ad esso superiori, al modo in cui «bipede» porta assieme a sé «vivente volatile» o «vivente terrestre».

⟨Si deve⟩ vedere anche se ⟨chi definisce⟩ ha esplicato ciò che è in una cosa come differenza della sostanza. Ché non sembra che una sostanza differisca da una sostanza per il fatto di essere in qualche luogo. Perciò si biasimano coloro che dividono «vivente» con «terrestre» e «acquatico», stante che «terrestre» e «acquatico» significano «in qualche luogo».

Oppure in questi casi non è rettamente che li si biasima. Ché «acquatico» non significa «in una cosa» né «in qualche luogo», ma una certa qualità. Infatti anche se ⟨la cosa⟩ sia nel secco, significa ugualmente «acquatico». E similmente pure ciò che è terrestre, anche se sia in acqua, sarà terrestre ma 145 a non acquatico. Tuttavia, però, se la differenza talvolta significhi quel che è in una cosa, è chiaro che ⟨chi definisce⟩ avrà sbagliato.

Ancora ⟨si deve vedere⟩ se ⟨chi definisce⟩ ha proposto l'affezione come differenza. Ché ogni affezione, divenendo più numerosa, lascia la sostanza, invece la differenza non ha un tale effetto. Ché la differenza sembra salvare maggiormente ciò di cui è differenza, ed in senso assoluto ogni cosa è impossibile che esista senza la differenza propria. Infatti, se non fosse terrestre, non sarà uomo. E, parlando in generale, di tutte le cose secondo le quali si altera ciò che le possiede, di queste nessuna ne è differenza. Ché tutte le cose di questo tipo, divenendo di numero maggiore, lasciano la sostanza. Di conseguenza, se ⟨chi definisce⟩ ha proposto una qualche differenza siffatta, ha sbagliato. Ché in senso assoluto non ci alteriamo secondo le differenze.

⟨Si deve vedere⟩ anche se ⟨chi definisce⟩ non ha esplicato la differenza delle cose che fanno parte dei relativi in riferimen-

to ad altro. Infatti anche le differenze dei relativi sono dei relativi, come anche ⟨la differenza⟩ della scienza. Ché si dice teoretica e pratica e poietica, e ciascuna di queste qualificazioni significa un relativo. Infatti è teoretica *di qualcosa* e poietica *di qualcosa* e pratica *di qualcosa.*

⟨Si deve⟩ indagare anche se chi definisce ha esplicato ciascuna delle cose relative in riferimento a ciò a cui è naturalmente relativa. Ché di alcune è possibile servirsi soltanto in riferimento a ciò a cui sono naturalmente relative, ed in riferimento a nient'altro, di altre invece anche in riferimento ad altro: per esempio, della vista in riferimento soltanto al vedere, invece della striglia anche se si attingesse. Ma tuttavia se si definisse la striglia come «strumento per attingere», si sbaglierebbe: infatti non a questo è naturalmente relativa. La definizione di «ciò a cui è naturalmente relativo» è: «quello di cui si servirebbe il saggio in quanto saggio e la scienza propria nell'ambito di ciascuna cosa».

Oppure si deve vedere se, quando ⟨qualcosa⟩ si trovi a dirsi in riferimento a più cose, ⟨chi definisce⟩ non l'ha esplicato ⟨in riferimento⟩ alla cosa prima; per esempio, la saggezza come virtù dell'uomo o dell'anima, ma non della parte calcolativa. Ché è della parte calcolativa come della cosa prima che la saggezza è virtù. Infatti in conformità a ciò si dice che anche l'anima e l'uomo sono saggi.

Inoltre se la cosa della quale ciò che è definito è detto ⟨essere⟩ un'affezione o una disposizione[16] o qualcos'altro non può riceverlo, si è sbagliato. Ché ogni disposizione ed ogni affezione si trovano naturalmente in ciò di cui sono disposizione o affezione, al modo in cui anche la scienza, essendo affezione dell'anima, è nell'anima.

Ma talvolta ci si sbaglia nelle cose di questo tipo: per esempio tutti coloro che sostengono che il sonno è impossibilità di sensazione, e che la difficoltà è uguaglianza di ragionamenti contrari, e che il dolore è una separazione con violenza delle parti che sono naturalmente unite. Ché, né il sonno appartiene alla sensazione (invece lo dovrebbe, se dav-

16. Espungo col Ross ἤ.

vero è impossibilità di sensazione); parimenti, neppure la difficoltà appartiene ai ragionamenti contrari, né il dolore alle parti che naturalmente sono unite: infatti ⟨anche⟩ le cose inanimate soffriranno, se veramente in esse sarà presente dolore. Di questo tipo è anche la definizione della salute, se davvero è «proporzione di cose calde e fredde»: infatti è necessario che stiano bene ⟨anche⟩ le cose calde e fredde: ché la proporzione di ciascuna cosa sussiste in quelle cose delle quali è proporzione; per cui apparterrebbe loro la salute.

Inoltre, a coloro che definiscono in questo modo capiterà di porre ciò che è prodotto in ciò che è atto a produrlo, o viceversa. Ché la separazione delle parti che per natura sono unite non è dolore, ma è cosa capace di produrre dolore. Né l'impossibilità della sensazione è sonno, ma l'una cosa è capace di produrre l'altra. Infatti, o dormiamo in forza dell'impossibilità ⟨d'avere sensazioni⟩, o in forza del sonno siamo nell'impossibilità ⟨d'avere sensazioni⟩. Similmente anche l'uguaglianza di ragionamenti contrari sembrerebbe essere cosa atta a produrre la difficoltà. Quando infatti, a noi che ragioniamo nell'uno e nell'altro senso, risulti che secondo ciascuno tutto quanto sta in modo uguale, siamo in difficoltà su quale delle due cose faremo.

Inoltre ⟨si deve⟩ esaminare, secondo tutti i tempi, se in qualche modo vi è discordanza: per esempio, se si è definito ciò che è immortale come un vivente ora incorruttibile. Ché il vivente che ora è incorruttibile, ora sarà immortale.

Oppure in questo caso non capita ⟨che sia così⟩. Infatti «essere ora incorruttibile» è ambiguo: ché significa o che ora non si è corrotto, o che ora non può corrompersi, o che ora è tale che non può mai corrompersi. Pertanto, quando diciamo che un vivente ora è incorruttibile, diciamo questo: che ora è un vivente tale che non può mai corrompersi. Ma ciò è lo stesso che «immortale»; per cui non avviene ora che la cosa sia immortale. Ma tuttavia, se capiti che ciò che si è esplicato secondo il discorso definitorio sussista ora o prima, mentre ciò che corrisponde al nome non sussista, non si avrebbe identità ⟨tra la cosa definita e la definizione⟩.

Bisogna dunque servirsi del luogo nel modo che s'è detto.

VI, 7

⟨Il più e il meno e la totalità delle note connotative nella definizione⟩

Bisogna indagare se ciò che è stato definito si dice in misura maggiore secondo qualche altra cosa che secondo il discorso definitorio esplicato: per esempio, se la giustizia ⟨si dice⟩ facoltà distributiva dell'uguale. Ché giusto è colui che sceglie deliberatamente di distribuire l'uguale più che colui
146 a che ne è capace, per cui la giustizia non potrebbe essere facoltà distributiva dell'uguale. Ed infatti sarebbe giusto al massimo grado colui che al massimo grado è capace di distribuire l'uguale.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se la cosa accoglie il più, mentre ciò che è esplicato secondo il discorso definitorio non lo accoglie, o, all'inverso, ciò che è esplicato secondo il discorso definitorio l'accoglie, mentre la cosa no. Infatti è necessario che lo accolgano entrambi o nessuno dei due, se veramente ciò che è esplicato secondo il discorso definitorio è identico alla cosa.

Inoltre, se l'una e l'altro accolgono il più, ma non assumono entrambe l'incremento nello stesso tempo: per esempio, se l'amore è brama di unione carnale. Ché, colui che ama in misura maggiore non desidera l'unione carnale in misura maggiore, per cui non è nello stesso tempo che l'una e l'altro[17] accolgono il più. Invece lo dovrebbero, se fossero la stessa cosa.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se, essendo state proposte due cose qualunque, di quella della quale la cosa definita[18] si dice in grado maggiore, ciò che corrisponde al discorso definitorio[19] si dice in grado minore: per esempio, se il fuoco è il corpo più composto di parti fini. Ché la fiamma è fuoco in grado maggiore della luce, ma la fiamma è il corpo più composto di

17. La definizione e il definito.
18. Nell'esempio: il fuoco.
19. Nell'esempio: il corpo più composto di parti fini.

PRAEFATIO IOHANNIS ARGIROPYLI BIZANTII IN PHISICORVM ARISTOTELIS LIBROS AD PRESTANTISSIMVM VIRVM PETRVM MEDICEM.



OHANNES ARGIROPILVS BIZANTIVS MAGNIFICO VIRO PETRO MEdici S. P. dicit. Cum ad studiorum pristinam institutionem atque ad hunc librum tandem traducendum ut nostris placuit animum appulissem magnificentissime petre: non minorem animo cepi dolorem quam acerbissimo eo die quo illud immortalitate dignum ingenium: illa humanitas: illa summa virtus prestabilissimi patris non sine omnium detrimento extincta est. Nam & si diuturnitas temporis sedare tales dolores tandem mitigareque solet: fit tamen interdum ut attrectatione rerum earum que ad extinctum olim nobis carissimum cum viveret pertinebant: queque nobis cum illo erant communes: vetus ille dolor quem illius obitu cepimus acrique molestia renovetur. Ut enim me ad id negocii retuli: longo intervallo mente illius divini hominis intermissum cum ad quem omnis meus labor omnis actio omnis institutio vite referebatur: continuo mente atque animo requisivi. Et heu sepius repetens ubi est noster parens: ubi lux nostra: ubi studiorum nostrorum princeps ac concitator: ubi auctoritas illa summa, iterum atque iterum exclamavi. Et quanquam antea sepius nunc mecum ipse: nunc cum necessariis communem omnium incommodum detrimentumque deflevi: tamen quasi tum de illius obitu mihi primum esset renuntiatum: novo quodam dolore vehementer perculsus atque commotus non sine plurimis lacrimis orbitatem communem nostrum omnium acerbissimam deploravi. Subministrabat mihi dolorem partim preteritorum temporum felicium recordatio mee statim [illegible] partim [illegible] presentium

Miniatura con immagine di Aristotele nella pagina iniziale della traduzione in latino della *Fisica*, di Giovanni Argiropulo

(Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. 84, 1, fol. 2 r.).

parti fini in misura minore della luce. Ma l'una e l'altro[20] dovrebbero appartenere in misura maggiore alla stessa cosa, se fossero identici.

Ancora: se l'una appartiene in modo simile ad entrambe le cose proposte, mentre l'altro non appartiene ad entrambe in modo simile, ma ad una delle due in misura maggiore.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se, in relazione a due cose, ⟨chi definisce⟩ abbia proposto la definizione secondo ciascuna delle due[21]: per esempio il bello ⟨come⟩ ciò che è piacevole tramite la vista o tramite l'udito[22], e l'esistente ⟨come⟩ ciò che è capace di patire o di agire. Ché nello stesso tempo la stessa cosa sarà bella e non bella, e parimenti anche esistente e non esistente. Infatti ciò che è piacevole tramite l'udito sarà la stessa cosa del bello, per cui ciò che non è piacevole tramite l'udito ⟨sarà⟩ la stessa cosa di ciò che non è bello: ché anche ciò che è opposto alle cose identiche è identico, ed a ciò che è bello s'oppone ciò che non è bello, a ciò che è piacevole tramite l'udito ciò che non è piacevole tramite l'udito. È chiaro dunque che ciò che non è piacevole tramite l'udito è identico a ciò che è bello. Pertanto, se qualcosa è piacevole tramite la vista ma non tramite l'udito, sarà bello e non bello. E similmente mostreremo anche che la stessa cosa è esistente e non esistente.

Inoltre, tra i generi, le differenze e tutte quante le altre cose che sono esplicate nella definizione, chi produce, in luogo dei nomi, discorsi definitori ⟨deve⟩ indagare se qualcosa è dissonante.

VI, 8

⟨I relativi, la precisazione della qualità, della quantità, del dove e l'apparenza nella definizione⟩

Qualora ciò che è definito sia un relativo, o per sé o secondo il genere, ⟨si deve⟩ indagare se nella definizione non è stato

20. Ossia la definizione e il definito.
21. Cioè separatamente.
22. Cfr. PLATONE, *Hipp. Maj.*, 297 e; 299 c.

146 b enunciato ciò in relazione a cui è detto, o per sé o secondo il genere: per esempio, se sia stata definita la scienza ⟨come⟩ una convinzione impossibile a dissuadersi, o la volontà ⟨come⟩ un desiderio privo di dolore. Ché l'essenza di ogni relativo è essere⟩ in relazione ad altro, poiché — si diceva[23] — per ciascuno dei relativi vi è identità tra l'essere ciò che è e l'essere in qualche modo in relazione ad altro. È pertanto necessario — come sostengo — dire che la scienza è convinzione dello scibile e la volontà è desiderio del bene. Similmente è anche se si è definita la grammatica scienza delle lettere. Ché — come si diceva — è necessario che si esplichi nella definizione o ciò in relazione a cui la cosa è detta, o ciò in relazione a cui è detto il genere.

Oppure ⟨si deve indagare⟩ se, pur avendo enunciato un relativo, non lo si è esplicato in relazione al fine. Ché in ogni cosa il fine è ciò che è eccellente o ciò in vista di cui ⟨vi sono⟩ anche le altre cose. Ora, bisogna dire ciò che è eccellente o ciò che è ultimo: per esempio, che la brama non è di una cosa piacevole, ma del piacere. Infatti è in vista di questo che scegliamo anche quel che è piacevole.

⟨Si deve⟩ indagare anche se ciò in relazione a cui ⟨chi definisce⟩ ha fornito l'esplicazione, è una generazione o un atto. Ché nessuna di tali cose è un fine. Infatti è un fine piuttosto l'aver attuato e l'esser diventato che il divenire e l'attuare. (Oppure tale ⟨affermazione⟩ non è vera in tutti i casi: infatti pressoché la stragrande maggioranza degli uomini vuole gioire piuttosto che aver cessato di gioire, di modo che porrebbe come fine l'attuare piuttosto che l'aver attuato).

Ancora: in alcuni casi ⟨si deve indagare⟩ se ⟨chi definisce⟩ non ha determinato *in che quantità* o *di che qualità*[24] o *dove* o secondo le altre differenze: per esempio, è amante dell'onore chi desidera l'onore di che qualità e chi lo desidera in che quantità. Ché tutti desiderano l'onore, cosicché non basta

23. Cfr. *Cat.*,7

24. Letteralmente: «il *di quanto* e *di quale*» (τὸ πόσου ἢ ποίου), dove è da notare l'uso del genitivo.

dire amante dell'onore chi desidera l'onore, ma bisogna aggiungere le differenze che abbiamo detto. Parimenti anche amante delle ricchezze è colui che desidera ricchezze in che quantità, o è intemperante chi ha a che fare con piaceri di che qualità. Infatti non è colui che è vinto da qualunque piacere che si dice intemperante, ma chi lo è da un certo piacere. Oppure, ancora, quando si definisce la notte ombra della terra, o il sisma movimento della terra, o la nuvola condensazione dell'aria, o il vento movimento dell'aria. Ché bisogna aggiungere di quanto e di quale e dove e da che cosa. E similmente è anche negli altri casi di tal genere. Ché, tralasciando una differenza, qualunque essa sia, non si enuncia la quiddità. E sempre bisogna muovere l'attacco contro ciò che manca. Ché, non perché la terra si muove nel modo né nella quantità che si voglia vi sarà un sisma, e parimenti non perché l'aria si muove nel modo né nella quantità che si voglia ⟨vi sarà⟩ vento.

Inoltre, nel caso dei desideri ⟨si deve indagare⟩ se non si è aggiunto «apparente», e in tutti gli altri casi in cui è adatto: per esempio, ⟨dicendo⟩ che la volontà è desiderio del bene e la brama è desiderio di una cosa piacevole, ma non di una cosa che «pare» buona o piacevole. Spesso infatti resta nascosto a coloro che desiderano che cos'è bene o piacevole, per cui non é necessario che sia buono o piacevole, ma soltanto che lo sembri. È pertanto opportuno — come si diceva — che l'esplicazione si faccia in questo modo.

E anche se abbia aggiunto quel che s'è detto, bisogna condurre chi pone l'esistenza delle idee sul terreno delle specie. Infatti di nulla che sia apparente vi è un'idea, ma sembra che la specie si dica in relazione alla specie: per esempio, la brama in sé del piacevole in sé e la volontà in sé del bene in sé. Non sarà, dunque, del bene apparente né del piacevole apparente. Ché è un assurdo l'essere un bene o una cosa piacevole apparente in sé.

VI, 9

⟨*La definizione dei correlati*⟩

Inoltre, se la definizione sia dell'abito, ⟨si deve⟩ indagare sulla cosa che lo possiede, se sia della cosa che lo possiede ⟨si deve indagare⟩ sull'abito. E similmente anche negli altri casi di questo genere. Per esempio, se il piacevole, ciò che é, è utile, anche chi prova piacere è persona che trae utilità. Per dirlo in generale, nelle definizioni di questo genere capita che, in un certo modo, chi definisce, definisca più di una cosa. Infatti chi definisce la scienza definisce, in un certo modo, anche l'ignoranza, e similmente pure chi ⟨definisce⟩ il conoscibile ⟨definisce⟩ anche l'inconoscibile, e chi ⟨definisce⟩ il conoscere ⟨definisce⟩ anche l'ignorare. Ché, se diventa evidente la prima cosa, in un certo modo diventano evidenti anche le rimanenti. Pertanto in tutti i casi di questo genere bisogna indagare che non vi sia qualche dissonanza, servendosi degli elementi derivati dai contrari e dalle cose coordinate[25].

Inoltre, nel caso dei relativi ⟨si deve⟩ indagare se la specie viene esplicata come relativa di ciò di cui è esplicato come relativo il genere. Per esempio, se la supposizione è relativa al supponibile, la singola supposizione è relativa al singolo supponibile; e se il multiplo è relativo al sottomultiplo, il singolo multiplo è relativo al singolo sottomultiplo. Ché, se non si è esplicato in questo modo, è chiaro che si è commesso un errore.

⟨Si deve⟩ vedere anche se dell'opposto si ha il discorso definitorio opposto: per esempio, se ⟨il discorso definitorio⟩ di «mezzo» è l'opposto di quello di «doppio». Ché, se è doppio ciò che supera l'uguale, è metà ciò che è superato dall'uguale. Anche nel caso dei contrari vige la stessa condizione. Infatti il discorso definitorio contrario sarà discorso definitorio del contrario secondo una certa combinazione dei contrari. Per esempio, se utile è ciò che è atto a produrre un bene, è dannoso ciò che è atto a produrre un male, oppure ciò che è atto a corrompere un bene. Ché l'uno o l'altro di questi è neces-

25. Cfr. *Top.*, II, 7, 8, 9; IV, 3, 4; V, 6.

sariamente contrario di ciò che s'è detto all'inizio. Se dunque 147 b
né l'uno né l'altro fosse contrario di ciò che s'è detto all'inizio, è chiaro che nessuno dei due ⟨discorsi definitori⟩ esplicato da ultimo sarebbe discorso definitorio del contrario; per cui neppure quello esplicato all'inizio è stato esplicato in modo corretto.

E poiché alcuni tra i contrari sono enunciati con la privazione dell'altro ⟨contrario⟩ — per esempio, la disuguaglianza sembra essere privazione dell'uguaglianza: ché sono dette disuguali le cose non uguali —, è chiaro dunque che il contrario che si enuncia secondo privazione si definisce necessariamente mediante l'altro, mentre il restante non ⟨si definisce⟩ più mediante quello enunciato secondo privazione. Infatti capiterebbe che ciascuno dei due si renda noto mediante ciascuno dei due.

Pertanto è questo genere di errore che bisogna indagare nei contrari: per esempio, se si definisse l'uguaglianza ⟨come⟩ il contrario della disuguaglianza. Ché si definisce mediante quel che è enunciato secondo privazione.

Inoltre è inevitabile che chi definisce in questo modo si serva della stessa cosa definita. Ciò è evidente nel caso che si assuma il discorso definitorio in luogo del nome. Ché non fa alcuna differenza dire o «disuguaglianza» o «privazione dell'uguaglianza». Pertanto l'uguaglianza sarà il contrario della privazione dell'uguaglianza, cosicché si sarebbe servito della medesima cosa.

Nel caso che nessuno dei due contrari sia enunciato secondo privazione, ma il ⟨relativo⟩ discorso definitorio sia stato esplicato in modo simile, per esempio: bene come il contrario del male, è chiaro che male sarà il contrario del bene (ché il discorso definitorio delle cose che sono contrarie in questo modo deve esplicarsi in maniera simile). Di conseguenza capita che di nuovo si faccia uso della medesima cosa definita. Infatti il bene è presente nel discorso definitorio del male. Per cui, se il bene è il contrario del male, e non vi è nessuna differenza tra «male» o «contrario del bene», il bene sarà il contrario del contrario del bene. È chiaro, dunque, che ci si è serviti della stessa cosa.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se, esplicando ciò che si enuncia secondo privazione, ⟨chi definisce⟩ non ha esplicato quello di cui è privazione: per esempio, dell'abito o del contrario o di qualunque cosa sia la privazione.

E ⟨si deve indagare⟩ se non ha aggiunto ciò in cui si origina per natura: o in senso assoluto, o in ciò in cui si origina per natura come nella cosa prima; per esempio, se, enunciando l'ignoranza come privazione, non ha detto che è privazione della conoscenza certa, oppure non ha aggiunto ciò in cui si origina per natura, oppure, pur avendolo aggiunto, non ha esplicato ciò in cui si origina come nella cosa prima: per esempio, non che ⟨si origina⟩ nella parte razionale dell'anima, ma nell'uomo, o nell'anima. Se infatti non abbia fatto una qualunque di queste aggiunte, ha commesso un errore. E similmente anche se non ha detto che la cecità è la mancanza della vista nell'occhio. Ché è necessario che chi esplica in modo valido il *che cos'è*, esplichi e di che cosa è privazione e che cos'è quel che è privato.

⟨Si deve⟩ vedere anche se ⟨chi definisce⟩, benché ⟨la cosa⟩ non si dica secondo privazione, l'ha definita con la privazione: per esempio, anche nel caso dell'ignoranza, tale errore sembrerebbe appartenere a coloro che non enunciano l'ignoranza secondo la negazione. Infatti non sembra che ad ignorare sia ciò che non possiede conoscenza, ma piuttosto ciò che si è sbagliato. Per questo non diciamo che ignorano né gli esseri inanimati né i fanciulli. Di conseguenza non è secondo la privazione della conoscenza che si dice l'ignoranza.

VI, 10

⟨*Flessioni, omonimi e sinonimi nella definizione*⟩

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se alle flessioni simili del nome s'adattano le flessioni simili del discorso definitorio: per esempio, se «ciò che è atto a produrre salute» è «utile», «in modo atto a produrre salute» è «in modo utile» e «persona atta a produrre salute» è «persona utile».

⟨Si deve⟩ indagare anche se la definizione enunciata

s'adatterà all'idea. Ché in alcuni casi non s'accorda: per esempio, come definisce Platone, quando aggiunge «mortale» nelle definizioni dei viventi. Infatti l'idea non sarà mortale: per esempio l'uomo in sé; per cui il discorso definitorio non s'adatterà all'idea. In senso assoluto, là dove si è in presenza di ciò che è atto ad agire o a patire, necessariamente la definizione non s'adatta all'idea. Infatti, a coloro che sostengono l'esistenza delle idee, le idee sembrano immuni dall'essere affette ed immobili, ed in relazione a costoro anche tali argomenti sono utili.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se, delle cose che si dicono secondo omonimia, ⟨chi definisce⟩ ha proposto un solo discorso definitorio comune per tutte. Ché le cose di cui uno solo è il discorso definitorio corrispondente al nome, sono sinonime; per cui quella proposta non è definizione di nessuna delle cose che cadono sotto il nome, se per l'appunto ciò che è sinonimo s'adatta similmente a tutto.

Soffre questo anche la definizione di Dioniso della vita, se veramente è «movimento congenito di un genere nutribile, che vi si accompagna». Ché questo non appartiene per nulla di più agli animali che alle piante. Ma non sembra che la vita si dica secondo una sola specie, ma una diversa appartiene agli animali, una diversa alle piante. Pertanto, anche secondo una scelta, è possibile esplicare in questo modo la definizione, come se ogni vita ⟨fosse⟩ sinonima e si dicesse secondo una sola specie. Invece nulla impedisce che anche a chi abbraccia con uno sguardo l'omonimia e vuole proporre la definizione di una delle due cose diverse sfugga di proporre non il discorso definitorio proprio, bensì comune ad entrambe. Ma per nulla meno ha commesso un errore, in qualunque dei due modi l'abbia prodotto.

E poiché, tra le cose omonime, alcune sfuggono, chi interroga deve servirsene come di cose sinonime (infatti la defini- 148 b
zione di una non s'adatta all'altra, cosicché sembrerà che non definisca in modo acconcio. Ché è necessario che ciò che è sinonimo s'adatti ad ogni cosa), invece colui che risponde deve operare la distinzione.

E poiché alcuni di quelli che rispondono sostengono che

ciò che è sinonimo è omonimo, quando il discorso definitorio proposto non s'adatti ad ogni cosa, e che ciò che è omonimo è sinonimo, se ⟨il discorso definitorio⟩ s'adatti ad entrambe le cose, bisogna accordarsi previamente su tali questioni, oppure bisogna argomentare previamente che si tratta di una cosa omonima o sinonima: quale delle due essa sia. Infatti si viene ad un accordo in misura maggiore non prevedendo quel che capiterà. Ma nel caso che qualcuno, senza che vi sia stato accordo, sostenga che ciò che è sinonimo è omonimo, per il fatto che il discorso definitorio proposto non s'adatta anche a *questa cosa*, ⟨si deve⟩ indagare se il discorso definitorio di *questa cosa* s'adatta anche alle restanti. È chiaro, infatti, che sarebbe sinonimo con le restanti. In caso contrario, le definizioni delle restanti cose saranno più di una: ché vi si adattano due discorsi definitori secondo il nome: quello proposto in primo luogo e quello in secondo.

Ancora, se qualcuno, definendo una delle cose che si dicono in molti sensi, quando anche il discorso definitorio non s'adatta a tutte, non sostenesse che è omonima, ma dicesse che il nome non s'adatta a tutte poiché ⟨non vi si adatta⟩ neppure il discorso definitorio, ad un tale ⟨avversario⟩ bisogna rispondere che si deve usare la denominazione tramandata e comunemente seguita e non sconvolgere le cose di questo tipo, anche se talune non si devono assumere in modo simile alla massa.

VI, 11

⟨*La definizione dei termini complessi*⟩

Qualora si sia proposta la definizione di qualcuna delle cose complesse, ⟨si deve⟩ indagare, sopprimendo il discorso definitorio di una delle due cose costituenti il complesso, se anche il ⟨discorso definitorio⟩ restante ⟨è definizione⟩ della restante. Se infatti non lo è, è chiaro che neppure l'intero ⟨discorso definitorio⟩ lo è dell'intero. Per esempio, se si fosse definita la linea retta finita «limite della superficie provvista di limiti, il cui mezzo s'allinea con gli estremi», se il discorso

definitorio della linea finita è «limite della superficie provvista di limiti», il resto: «il cui mezzo s'allinea con gli estremi» deve esserlo della ⟨linea⟩ retta. Ma la ⟨linea⟩ infinita non ha né mezzo né limiti, però è retta: per cui il ⟨discorso definitorio⟩ restante non è discorso definitorio di quel che resta.

Inoltre, se ciò che è definito è una cosa composta, ⟨si deve indagare⟩ se il discorso definitorio è stato esplicato come costituito di un numero di elementi uguale a ciò che è definito. Ma si dice che il discorso definitorio è costituito di un numero uguale di elementi quando anche nel discorso definitorio vi siano tanti nomi e verbi quante siano le cose che formano il composto. Ché in tali cose è necessario che si abbia un mutamento degli stessi nomi, o di tutti o di alcuni, poiché ora non 149 a
si sono per nulla detti dei nomi in numero maggiore di prima. Ma chi definisce deve esplicare il discorso definitorio in luogo dei nomi: in via principale di tutti, se no della massima parte. Ché in questo modo anche nel caso delle cose semplici chi muta il nome avrebbe dato la definizione: per esempio, veste in luogo di mantello.

Inoltre, l'errore è maggiore se ⟨l'avversario⟩ ha effettuato la sostituzione con nomi anche più sconosciuti[26]: per esempio, in luogo di «uomo bianco» «mortale candido». Né infatti lo si è definito e, così enunciato, è minormente chiaro.

⟨Si deve⟩ indagare, ancora, nel cambiamento dei nomi, se non significano più la stessa cosa: per esempio, chi dice la scienza teoretica «supposizione teoretica». Ché la supposizione non è la stessa cosa della scienza. Invece dovrebbe esserlo, se davvero anche il tutto deve essere la stessa cosa. Infatti «teoretico» è comune in entrambe le espressioni, ma il resto è differente.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se effettuando la sostituzione di uno dei due nomi non si è prodotto il mutamento della differenza, ma del genere, come nel caso appena esposto. Ché la ⟨scienza⟩ teoretica è cosa più sconosciuta della scienza. Infatti l'una cosa è genere, l'altra differenza, e il genere è la cosa più

26. Il greco porta il genitivo: «sostituzione di nomi anche più sconosciuti», nel senso che ha sostituito nomi più sconosciuti a nomi più noti.

nota di tutte. Di conseguenza non del genere, ma della differenza bisognava che si operasse la sostituzione, dal momento che è cosa più sconosciuta. (Oppure questa critica è ridicola. Ché nulla impedisce che sia la differenza ad essere enunciata con il nome più noto, non il genere. E, stando così le cose, è chiaro che è del genere e non della differenza che bisogna effettuare la sostituzione secondo il nome).

E se ⟨l'avversario⟩ non muta un nome in luogo di un nome, ma un discorso in luogo di un nome, è chiaro che bisogna esplicare la definizione della differenza piuttosto che del genere, poiché la definizione viene proposta al fine di rendere noto. Infatti la differenza è cosa minormente nota del genere.

VI, 12

⟨*L'equivocità nella definizione*⟩

Inoltre, se ⟨l'avversario⟩ ha proposto la definizione della differenza, ⟨si deve⟩ indagare se la definizione proposta è comune anche a qualche altra cosa. Per esempio, quando dica che il numero dispari è numero che ha un punto medio[27], bisogna determinare inoltre «come» ha un punto medio. Ché il numero è comune in entrambi i discorsi, mentre in luogo di «dispari» si è assunto il discorso definitorio. Ma anche la linea ed il corpo hanno un punto medio, pur non essendo dispari. Di conseguenza questa non sarà definizione di «dispari». Invece, se ciò che ha un punto medio si dice in molti sensi, bisogna distinguere «come» ha un punto medio. Per cui, o vi sarà discredito, oppure una prova argomentativa che non si è data la definizione.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se ciò di cui ⟨chi dfinisce⟩ propone il discorso definitorio fa parte delle cose esistenti, mentre ciò che ⟨è contenuto⟩ sotto il discorso definitorio non fa parte delle cose esistenti: per esempio, se si è definito il bianco
149 b come «colore mescolato al fuoco». Ché è impossibile che ciò

27. Si tratta, per esempio, della quarta unità nel numero sette, ossia dell'unità centrale che divide il numero dispari in due metà.

che è incorporeo sia mescolato ad un corpo, per cui non esisterà un colore mescolato al fuoco; invece esiste il bianco.

Inoltre, tutti coloro che non distinguono nei relativi ciò in relazione a cui sono detti, ma li enunciano inglobandoli in più di una cosa, o totalmente o in parte si ingannano: per esempio, se si dice la medicina «scienza dell'esistente». Ché, se la medicina non è scienza di nessuna delle cose esistenti, è chiaro che ci si sbaglia totalmente; se invece lo è di qualcuna, ma di qualcuna non lo è, ci si inganna parzialmente. Infatti è necessario che lo sia di ogni cosa, se davvero è detta essere ⟨scienza⟩ dell'esistente per sé e non per accidente: al modo in cui stanno le cose nel caso degli altri relativi. Infatti ogni scibile si dice in relazione ad una scienza. E similmente è anche nel caso degli altri ⟨relativi⟩, poiché tutti i relativi ammettono reciprocità.

Inoltre, se veramente esplica in modo corretto chi effettua l'esplicazione non per sé, ma per accidente, ciascuno dei relativi si direbbe non in relazione ad una sola cosa, ma a più cose. Infatti nulla impedisce che la medesima cosa sia esistente, bianca e buona; per cui, avendo esplicato in relazione a una qualunque di queste determinazioni, si sarebbe esplicato in modo corretto, se veramente chi esplica per accidente esplica in modo corretto.

Inoltre è impossibile che tale discorso definitorio sia proprio di ciò che è esplicato. Ché, non soltanto la medicina, ma la maggior parte anche delle altre scienze si dice in relazione all'esistente, per cui ciascuna è scienza dell'esistente. Pertanto è chiaro che tale definizione non è di nessuna scienza. Infatti la definizione deve essere propria e non comune.

Talvolta si definisce non la cosa, ma la cosa in buono stato o perfetta. Tale è la definizione del retore o del ladro, se è vero che retore è colui che è capace di vedere ciò che in ogni cosa è credibile e non trascura niente, ladro chi prende di nascosto. È chiaro, infatti, che se tale è ciascuno dei due, l'uno sarà buon retore, l'altro buon ladro. Infatti, ladro non è chi prende di nascosto, ma chi vuole prendere di nascosto.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se ⟨chi definisce⟩ ha esplicato ciò che è desiderabile per se stesso come desiderabile in quan-

to capace di realizzare poieticamente o praticamente ⟨qualcosa⟩ o, nel modo che sia, in virtù di altro: per esempio, dicendo che la giustizia ⟨è cosa desiderabile in quanto⟩ capace di salvaguardare le leggi o la saggezza ⟨in quanto⟩ capace di produrre felicità. Infatti, ciò che è capace di produrre o di salvaguardare fa parte delle cose che sono desiderabili in vista di altro. Oppure niente impedisce che ciò che è desiderabile per se stesso sia desiderabile anche in virtù di altro, ma per nulla di meno chi ha definito così ciò che è desiderabile per se stesso ha commesso un errore. Ché l'ottimo di ciascuna cosa sta principalmente nell'essenza, ed è meglio essere desiderabile per se stesso che in vista di altro; per cui è questo che anche il discorso definitorio doveva piuttosto significare.

VI, 13

⟨*La molteplicità del definiente*⟩

150 a ⟨Si deve⟩ indagare anche se, proponendo la definizione di qualcosa, lo si è definito come *questo e questo*, o come *ciò che deriva da questo e questo*, o come *questo con questo*.

Se infatti ⟨viene definito come⟩ *questo e questo*, capiterà che appartenga ad entrambe le cose ed a nessuna delle due cose: per esempio, se si è definita la giustizia come moderazione e coraggio. Infatti, se vi sono due persone, qualora ciascuna delle due possieda l'una e l'altra cosa, saranno *entrambe* giuste e *nessuna delle due* lo sarà, dal momento che possiedono la giustizia *l'uno e l'altro*, ma *ciascuno dei due* non la possiede.

E se ciò che si è detto non è ancora totalmente assurdo, per il fatto che una cosa di questo genere capita anche in altri casi (infatti nulla impedisce che in due possiedano una mina, senza possederla nessuno dei due), certamente però il fatto che i contrari appartengano alle cose sembrerà essere totalmente assurdo. Capiterà questo se uno dei due possieda moderazione e vigliaccheria, l'altro coraggio e incontinenza[28]. Ché *l'uno e l'altro* possiederanno giustizia e ingiustizia: se infatti la giu-

28. Sull'ἀκολασία cfr. *Eth. Nic.*, VII.

stizia è moderazione e coraggio, l'ingiustizia sarà vigliaccheria e incontinenza.

Complessivamente tutto quanto consente di argomentare che non sono la stessa cosa le parti e il tutto, è utile in relazione a ciò che si è ora detto. Infatti chi definisce così sembra asserire che le parti sono identiche al tutto.

Ma ⟨questi⟩ discorsi sono appropriati principalmente in tutti i casi in cui l'unione delle parti è evidente: come in quello di una casa o delle altre cose di questo genere. È chiaro, infatti, che, se vi sono le parti, nulla impedisce che non vi sia il tutto: per cui le parti non sono identiche al tutto.

Se ⟨l'avversario⟩ ha detto che ciò che viene definito non è *questo e questo*, ma *ciò che deriva da questo e questo*, ⟨si deve⟩ innanzitutto indagare se non sia naturale che derivi una sola cosa da quelle che si sono asserite. Infatti, alcune si rapportano tra loro così che nulla di unico vi derivi: per esempio, la linea e il numero.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ciò che si è definito è naturale che si origini in una certa unica cosa come in quella prima, mentre le cose dalle quali ⟨chi definisce⟩ ha affermato che esso proviene non ⟨si originano⟩ in un'unica cosa come in quella prima, ma ciascuna in ciascuna cosa. È chiaro, infatti, che da queste non deriverebbe neppure esso. Ché, in ciò in cui sussistono le parti è necessario che sussista anche il tutto, cosicché il tutto non sussisterebbe in un'unica cosa prima, ma in più cose.

Se invece sia le parti che il tutto sono in una certa unica cosa prima, ⟨si deve⟩ indagare se non sono nella stessa cosa, ma il tutto è in una e le parti in un'altra.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se con il tutto si corrompono anche le parti. Ché, al contrario, deve capitare che, se si sono corrotte le parti, si corrompa il tutto, ma se si è corrotto il tutto non necessariamente si siano corrotte anche le parti.

Oppure ⟨si deve indagare⟩ se il tutto è buono o bello, mentre le parti non sono nessuna delle due cose, oppure, al contrario, se le parti sono buone o cattive, mentre il tutto nessuna delle due. Né infatti è possibile che da cose che non sono né l'uno né l'altro derivi qualcosa o di buono o di cattivo, né che 150 b

da cose cattive o buone ⟨derivi qualcosa che non sia⟩ né l'uno né l'altro.

Oppure ⟨si deve indagare⟩ se una delle due cose è maggiormente buona di quanto l'altra è cattiva, mentre ciò che deriva da esse non è maggiormente buono che cattivo: per esempio, se l'impudenza deriva dal coraggio e dall'opinione falsa. Infatti il coraggio è cosa maggiormente buona di quanto sia cosa cattiva l'opinione falsa. Pertanto era necessario anche che ciò che deriva da esse segua quella maggiormente ⟨buona⟩, e che sia o buono in senso assoluto, o maggiormente buono che cattivo.

Oppure questo non è necessario, nel caso che ciascuna delle due cose non sia per se stessa buona o cattiva. Ché molte fra le cose atte a produrre ⟨un bene⟩ per sé non sono buone, ma se mescolate; oppure, al contrario, ciascuna è buona, ma, se mescolate, non sono un bene, o non sono né un bene né un male. Ciò che ora si è detto è chiaro soprattutto nel caso delle cose salutari e insalubri: infatti alcuni tra i farmaci si comportano così che ciascuno dei due è buono, ma se entrambi siano somministrati mescolati sono un male.

Ancora, ⟨si deve indagare⟩ se il tutto che deriva da una cosa migliore e da una cosa peggiore, non è peggiore di quella migliore e migliore di quella peggiore. (Oppure nemmeno questo è necessario: qualora non siano buone per se stesse le cose dalle quali ⟨il tutto⟩ è composto, ma nulla impedisce che il tutto non diventi buono, come nei casi detti poc'anzi).

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se il tutto è sinonimo all'una o all'altra ⟨delle parti⟩. Ché non deve esserlo, come neppure nel caso delle sillabe. Infatti la sillaba non è sinonima a nessuna delle lettere dalle quali è composta.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨chi definisce⟩ non ha enunciato il modo della composizione. Ché non è sufficiente al fine di far conoscere l'enunciare «⟨deriva⟩ da queste cose». Infatti l'essenza di ciascuna delle cose composte non consiste nel derivare *da queste e queste cose*, ma nel «⟨deriva⟩ in questo modo» da *queste e queste cose*, come per una casa: ché non si ha una casa se *queste e queste cose* vengono composte nel modo che sia.

Inoltre, se ⟨chi definisce⟩ ha dato come esplicazione *questo con questo*, bisogna dire innanzitutto che *questo con questo* è identico a *questo e questo* oppure a *ciò che deriva da questo e questo*. Infatti chi dice «miele con acqua» dice o «miele ed acqua» oppure ciò che deriva da miele ed acqua. Di conseguenza, se si fosse convenuto che *questo con questo* è identico a qualunque delle due cose menzionate, sarà conveniente enunciare le stesse obiezioni che si sono prima espresse contro ciascuna di esse separatamente considerata.

Inoltre, avendo distinto tutti i sensi in cui una cosa si dice con un'altra, ⟨si deve⟩ indagare se in nessuno *questo* è con *questo*. Per esempio, se una cosa si dice con un'altra o in quanto esistenti in una certa medesima cosa, capace di riceverle entrambe (al modo in cui la giustizia ed il coraggio sono nell'anima), oppure in quanto esistenti nel medesimo luogo o nel medesimo tempo, ma in nessuno di questi sensi quel che si è detto è vero per le cose in questione, è chiaro che quella proposta non può essere definizione di nessuna, dal momento che *questo con questo* non esiste in nessun senso.

Se, invece, tra i sensi che si sono distinti è vero quello che 151 a
ciascuna delle due cose sussiste nel medesimo tempo, ⟨si deve⟩ esaminare se è possibile che ciascuna non si dica in relazione alla stessa cosa: per esempio, se si è definito il coraggio «audacia con retto intendimento». Ché è possibile avere audacia di derubare, mentre retto intendimento per ciò che riguarda le cose salutari, ma colui che possiede nello stesso tempo *questa cosa con questa cosa* non è ancora coraggioso.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ambedue le cose si dicono anche in relazione alla medesima cosa: per esempio, in relazione alle cose mediche. Infatti nulla impedisce che si abbia e audacia e retto intendimento in relazione alle cose mediche. Ma tuttavia neppure così è coraggioso colui che possiede *questa cosa con questa cosa*. Né infatti è necessario che ciascuna di quelle due cose si dica in relazione ad un'altra cosa, né in relazione ad una qualunque medesima cosa, ma in relazione a quello che è il fine del coraggio: per esempio, in relazione ai pericoli della guerra, o se qualcosa è fine maggiormente di questo.

Ma tra le cose così esplicate alcune non cadono in nessun modo sotto la divisione che abbiamo enunciato[29]: per esempio, se ⟨si è definita⟩ l'ira «dolore accompagnato da supposizione di essere oltraggiati». Infatti questo vuole indicare che è a motivo di una tale supposizione che si origina il dolore. Ma che *qualcosa si origini a motivo di questa cosa* non è lo stesso che *questa cosa s'accompagna a questa cosa*: secondo nessuno dei modi che abbiamo enunciato.

VI, 14

⟨*I composti come tutto e parti*⟩

Ancora, se ⟨chi definisce⟩ ha enunciato il tutto come la composizione di *questo* e *questo*: per esempio, il vivente come composizione dell'anima e del corpo, innanzitutto si deve indagare se non ha enunciato di quale composizione si tratta: come se, definendo la carne o l'osso, ha detto che sono composizione di fuoco, di terra e di aria. Ché non basta il dire la composizione, ma bisogna precisare in più anche quale è. Infatti, non in qualunque modo queste cose siano state composte si origina la carne, ma si ha carne se sono state composte in *questo determinato modo*, osso in *quest'altro.*

D'altro canto sembra che assolutamente nessuna delle due cose che abbiamo detto nemmeno sia identica ad una composizione. Ché ogni composizione ha come contrario la dissoluzione, mentre né l'una né l'altra delle cose menzionate ha alcun contrario.

Inoltre, se è parimenti convincente che ogni composto è una composizione, oppure che non lo è nessuno, e ciascuno dei viventi, pur essendo un composto, non è una composizione, nessuno neppure degli altri composti sarà una composizione.

Ancora, se è naturale che i contrari sussistano similmente in qualcosa, e ⟨questo⟩ è stato definito mediante l'uno o l'altro, è evidente che non è stato definito. Se no capiterà che

29. Ossia la classificazione dei sensi di μετά.

della stessa cosa vi siano più definizioni. Infatti, perché chi l'ha definito mediante questo ⟨contrario⟩ ⟨ne⟩ ha enunciato maggiormente la definizione di chi l'ha definito mediante l'altro, dal momento che entrambi si originano in ugual modo
nella cosa? Tale la definizione dell'anima, se è «sostanza ca- 151 b
pace di ricevere la scienza». Infatti è parimenti capace di ricevere anche l'ignoranza.

Ancora, nel caso che non si sia in grado di argomentare contro la definizione nella sua totalità per il fatto che il tutto non è noto, si deve argomentare contro qualcuna delle ⟨sue⟩ parti, se sia nota e non sembri esplicata in modo valido. Ché, eliminata la parte, è eliminata anche tutta la definizione.

E tutte quelle fra le definizioni che sono oscure, ⟨bisogna⟩ attaccarle dopo averle corrette e riformulate al fine di chiarire qualcosa ed essere così in grado di scorgere un argomento per attaccarle. Infatti per chi risponde è necessario o accogliere ciò che è assunto da chi interroga, o chiarire egli stesso che cosa si trova mai ad essere quel che è manifestato dal discorso definitorio.

Inoltre, al modo in cui nelle assemblee si suole proporre una legge e, se quella proposta sia migliore, si sopprime quella precedente, così bisogna fare anche nel caso delle definizioni ed introdurre noi stessi un'altra definizione. Ché, se risulti essere migliore e maggiormente manifestante ciò che è definito, è chiaro che quella presente sarà soppressa, dal momento che non vi sono più definizioni della medesima cosa.

In relazione a tutte quante le definizioni non è elemento poco importante il definire con precisione a se stessi ciò che è in questione, oppure l'assumere una definizione già proferita in modo valido. Infatti è necessario, guardando come ad un modello, scorgere ciò che manca tra le cose che è convincente che la definizione abbia e ciò che ⟨le⟩ è inutilmente aggiunto, sì da ottenere maggiormente argomenti per attaccarla.

Per ciò che riguarda le definizioni ci si arresti a questo punto.

LIBRO SETTIMO

VII, 1

⟨*I luoghi dell'identità*⟩

Se due cose sono identiche o diverse secondo il modo principale tra quelli enunciati intorno all'identico (si diceva[1] che identico in senso principale è ciò che è numericamente uno), ⟨si deve⟩ indagare a partire dalle flessioni, dai coordinati e dagli opposti[2]. Se infatti la giustizia è cosa identica al coraggio, anche la persona giusta lo è alla persona coraggiosa e «giustamente» a «coraggiosamente».

Parimenti anche nel caso degli opposti. Se infatti *queste cose* sono identiche, anche quelle loro opposte sono identiche, secondo qualunque delle contrapposizioni enunciate[3]. Ché non fa nessuna differenza assumere ciò che è opposto a questo o a quello, dal momento che sono la stessa cosa.

152 a Ancora, ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle cose atte a produrre ed a corrompere e dalle generazioni e dalle corruzioni e, complessivamente, dalle cose che stanno in uguale rapporto con ciascuna. Ché, quanto a tutte quelle cose che sono assolutamente identiche, anche le loro generazioni e corruzioni sono identiche, e le cose atte a produrle e quelle atte a corromperle.

⟨Si devono⟩ indagare anche le cose l'una delle quali si dice

1. Cfr. *Top.*, I, 7, 103 a 6-39. Cfr. anche *Metaph.*, V, 9.
2. Cfr. *Top.*, I, 15, 106 b 29; II, 9, 114 a 26.
3. Cfr. *Cat.*, 10.

che è qualunque cosa al massimo grado: se anche l'altra di esse si dice che è al massimo grado per lo stesso aspetto, come Senocrate prova che la vita felice e quella virtuosa sono la medesima, dal momento che la più desiderabile di tutte le vite è quella virtuosa e quella felice. Ché il massimamente desiderabile e il massimamente grande sono un'unica cosa. E similmente è anche negli altri casi di questo genere.

Ma bisogna che ciascuna delle due cose enunciate ⟨come⟩ la più grande e la più desiderabile sia numericamente una: altrimenti non sarà mostrato che è la stessa. Ché non è necessario, se i più valorosi degli Elleni sono i Peloponnesiaci e gli Spartani, che i Peloponnesiaci siano identici agli Spartani, dal momento che *il Peloponnesiaco* e *lo Spartano* non sono numericamente uno, ma è necessario che l'uno sia compreso dall'altro, come per l'appunto gli Spartani dai Peloponnesiaci. Altrimenti capiterà che siano reciprocamente migliori, qualora gli uni non siano compresi dagli altri. Infatti è necessario che i Peloponnesiaci siano migliori degli Spartani, se veramente gli uni non siano compresi dagli altri: ché sono migliori di tutti i restanti. E parimenti è anche necessario che gli Spartani siano migliori dei Peloponnesiaci: ché anche costoro sono migliori di tutti i restanti. Per cui sono reciprocamente migliori. È chiaro, dunque, che ciò che si enuncia come il migliore e il più grande dev'essere numericamente uno, se deve dimostrarsi che sono la stessa cosa. Per questo Senocrate non lo dimostra: infatti la vita felice e la vita virtuosa non sono numericamente una, per cui non è necessario che siano la medesima, perché sono entrambe massimamente desiderabili, ma l'una cade sotto l'altra.

Ancora, ⟨si deve⟩ indagare se a ciò a cui una di due cose è identica, è identica anche l'altra. Ché, se entrambe non sono identiche alla stessa cosa, è chiaro che non lo sono neppure tra loro.

Inoltre, ⟨si deve⟩ esaminare a partire dai loro accidenti e dalle cose delle quali queste sono accidenti. Infatti, tutto ciò che è accidente di una di due cose, dev'essere acci-

dente anche dell'altra, e di ciò di cui una di esse è accidente, anche l'altra dev'essere accidente. E se una di queste cose realizza una discordanza, è chiaro che non sono identiche.

⟨Si deve⟩ vedere anche se entrambe le cose non sono in un unico genere di predicazione, ma una esprime qualità, l'altra quantità o un relativo.

152 b Ancora, se il genere di ciascuna delle due non è il medesimo, ma l'uno è buono, l'altro cattivo; oppure l'uno è virtù, l'altro scienza. Oppure se il genere è il medesimo, ma le differenze non si predicano ⟨come⟩ le medesime di ciascuna delle due cose, ma dell'una ⟨si predica⟩ che è scienza teoretica, dell'altra che è ⟨scienza⟩ pratica. E similmente anche negli altri casi.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ dal più: se una cosa accoglie il più, l'altra no; oppure se l'accolgono entrambe, ma non contemporaneamente: al modo in cui chi ama in misura maggiore non desidera in misura maggiore l'unione carnale; per cui non sono la stessa cosa amore e desiderio di unione carnale.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ dall'aggiunzione: se ciascuna delle due cose, aggiunta alla medesima cosa, non rende il tutto identico; oppure se, togliendosi la stessa cosa da ciascuna delle due, quel che resta è diverso: per esempio, se uno ha detto che «doppio della metà» e «multiplo della metà» sono la stessa cosa. Ché, togliendosi la metà da ciascuna delle due, le restanti dovrebbero esprimere la stessa cosa. Invece non la esprimono: ché il doppio e il multiplo non esprimono la stessa cosa.

Non ⟨si deve⟩ esaminare soltanto se sopraggiunge qualcosa d'impossibile per via della tesi, ma anche se è possibile che si dia a partire da un'ipotesi: come ⟨capita⟩ a coloro che sostengono che il vuoto e il pieno d'aria sono la stessa cosa. È chiaro infatti che, se uscisse l'aria, non vi sarà minormente, ma maggiormente vuoto, e non vi sarà più pieno d'aria[4]. Di

4. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 15, 34 a 25.

conseguenza, se s'ipotizza qualcosa sia di falso che di vero (ché non fa alcuna differenza), una di quelle due cose si elimina, l'altra no; per cui non sono identiche.

Parlando in generale, ⟨si deve⟩ indagare, a partire da ciò che in qualunque modo si predica di ciascuna delle due cose e da ciò di cui esse si predicano, se vi è forse una discordanza. Ché tutto ciò che si predica di una cosa, deve predicarsi anche dell'altra, e di ciò di cui si predica l'una cosa, deve predicarsi anche l'altra.

Inoltre, poiché l'identico si dice in molti sensi, ⟨si deve⟩ indagare se ⟨le cose⟩ sono identiche secondo qualche altro modo. Infatti le cose identiche o per specie o per genere, o non è necessario che siano identiche numericamente, o non è possibile: esaminiamo se sono identiche in questo modo o non in questo modo.

Inoltre, ⟨si deve indagare⟩ se è possibile che una sia senza l'altra: ché non sarebbero identiche.

VII, 2

⟨*L'identico nelle definizioni*⟩

I luoghi relativi all'identico sono dunque del numero che s'è detto.

È chiaro da ciò che abbiamo detto che tutti quanti i luoghi atti a distruggere ⟨una tesi⟩ in relazione all'identico sono utili anche in relazione alla definizione, come prima si è asserito. Se infatti il nome e il discorso definitorio non manifestano la stessa cosa, è chiaro che il discorso definitorio proposto non 153 a
sarà definizione.

Invece nessuno dei luoghi atti a costruire ⟨una tesi⟩ è utile per la definizione. Infatti non basta aver mostrato che ciò che rientra sotto il discorso definitorio ed il nome sono identici in ordine allo stabilire che è una definizione, ma è necessario che la definizione possieda anche tutte le altre caratteristiche che abbiamo reso note.

VII, 3

⟨*L'argomentabilità della definizione*⟩

Bisogna, dunque, cercare sempre di eliminare una definizione in questo modo e con questi mezzi.

Se invece vogliamo costruir⟨la⟩, innanzitutto si deve sapere che nessuno o pochi di coloro che discutono, giungono col sillogismo alla definizione, ma tutti assumono una tale cosa come principio: per esempio, coloro che hanno a che fare con la geometria e con i numeri e con le altre discipline di questo genere. Inoltre, che appartiene ad un'altra trattazione di esplicare con precisione e che cos'è la definizione e come si deve definire[5]. Ma in questo momento ⟨si deve esporre⟩ quanto è sufficiente per l'uso attuale, cosicché soltanto questo bisogna dire: che è possibile che vi sia un sillogismo della definizione e della quiddità[6]. Se infatti la definizione è il discorso che mostra la quiddità della cosa, ed è necessario che le cose predicate nella definizione siano esse sole predicate nel *che cos'è* della cosa, e nel *che cos'è* si predicano i generi e le differenze, è chiaro che, se si assumano queste determinazioni che si predicano esse sole nel *che cos'è* della cosa, il discorso che possieda queste ⟨caratteristiche⟩ sarà necessariamente definizione. Infatti non è possibile che un'altra cosa sia definizione, poiché null'altro si predica nel *che cos'è* della cosa.

Che dunque sia possibile raggiungere la definizione col sillogismo, è chiaro. A partire da quali cose si deve costruirla, è stato determinato con più precisione in altre parti[7]; in ordine alla presente trattazione sono utili i medesimi luoghi. Infatti bisogna indagare nel caso dei contrari e degli altri opposti, esaminando i discorsi definitori nella loro interezza e nelle loro parti. Ché, se la definizione opposta lo è della cosa opposta, anche quella enunciata è necessario che lo sia della cosa presente. E poiché vi sono più combinazioni dei contrari, bi-

5. Cfr. *Anal. Post.*, II, 3-13.
6. Si tratta di un sillogismo dialettico e non apodittico (cfr. ALEX., 504, 13).
7. Cfr. *Anal. Post.*, II, 13; *Metaph.*, VII, 17.

sogna assumere, tra i contrari, quello la cui definizione contraria sia chiara al massimo grado.

Pertanto i discorsi definitori nella loro totalità vanno indagati nel modo che s'è detto; invece nelle loro parti nel modo seguente. Ebbene, per prima cosa che il genere esplicato sia stato esplicato correttamente. Ché, se la cosa contraria sta nel genere contrario, e quella in questione non è nel medesimo genere, è chiaro che sarà nel genere contrario, poiché i contrari sono necessariamente nello stesso genere o nei generi contrari[8].

Anche le differenze contrarie noi riteniamo che siano predicate dei contrari: come di *bianco* e di *nero*[9]. Ché l'uno è atto a distinguere, l'altro atto ad associare la vista. Di conseguenza, se le ⟨differenze⟩ contrarie si predicano del contrario, quelle proposte si predicheranno della cosa in questione; per cui, dal momento che sia il genere che le differenze sono state esplicate correttamente, è chiaro che quella proposta sarà la definizione.

Oppure non è necessario che le differenze contrarie si predichino dei contrari, a meno che i contrari non siano nel medesimo genere; ma per le cose i cui generi sono contrari, nulla impedisce che la medesima differenza sia detta di entrambe: per esempio, della giustizia e dell'ingiustizia. Ché una cosa è virtù, l'altra vizio dell'anima. Per cui la differenza «dell'anima» si dice in entrambe, dal momento che anche del corpo vi è una virtù ed un vizio. Ma almeno questo è vero, che dei contrari vi sono differenze o contrarie o identiche. Se dunque la ⟨differenza⟩ contraria si predica della cosa contraria, ma di quella in questione no, è chiaro che quella enunciata si predicherà della cosa in questione. Per dirlo in universale, poiché la definizione discende dal genere e dalle differenze, se sia chiara la definizione della cosa contraria sarà chiara anche la definizione della cosa in questione. Poiché infatti il contrario sta o nel medesimo genere o in quello contrario, e parimenti anche le differen-

8. Cfr. *Cat.*, 11, 14 a 20.
9. In proposito cfr. *Top.*, I, 15, 107 b 28.

ze che si predicano dei contrari o sono quelle contrarie, o le stesse, è chiaro che della cosa in questione o si predicheranno lo stesso genere che ⟨si predica⟩ anche della cosa contraria e le differenze contrarie — o tutte quante, o alcune, le rimanenti essendo identiche —, oppure, all'inverso, le differenze sono identiche ed i generi contrari, oppure entrambe le cose sono contrarie: sia i generi che le differenze. Ché non è possibile che entrambe siano le stesse: altrimenti la medesima definizione lo sarà di cose contrarie.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dalle flessioni e dalle cose coordinate. Infatti è necessario che i generi conseguano ai generi e le definizioni alle definizioni: per esempio, se l'oblio è perdita di conoscenza, anche dimenticarsi sarà perdere conoscenza ed essersi dimenticati aver perso conoscenza. Pertanto, se si è ammessa una sola delle cose enunciate, qualunque essa sia, è necessario che si ammettano anche le restanti. Parimenti, anche se la corruzione è dissoluzione della sostanza, pure il corrompersi è dissolversi la sostanza e *corruttivamente* è *dissolutivamente*; e se ciò che è atto a corrompere è atto a dissolvere la sostanza, anche la corruzione è dissoluzione della sostanza. E similmente è anche negli altri casi. Di conseguenza, se si è assunta una cosa sola, qualunque essa sia, si ammettono anche tutte le restanti.

⟨Si deve indagare⟩ anche a partire dalle cose che stanno in ugual rapporto l'una con l'altra. Se infatti ciò che è sano è capace di produrre salute, anche ciò che è atto alla buona condizione sarà atto a produrre buona condizione e ciò che
154 a è utile atto a produrre un bene. Ché ciascuna delle cose enunciate si rapporta in modo simile al fine che le è proprio, per cui, se l'esser atto a produrre il fine è definizione di una sola di esse, questa sarà definizione anche di ciascuna delle restanti.

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ a partire dal più e dal similmente, in tutti i modi in cui è possibile costruire ⟨una definizione⟩ comparando due cose rispetto a due cose: per esempio, se questa è definizione di questa cosa in misura maggiore che quest'altra lo è di quest'altra cosa, e quella

che lo è minormente è definizione, lo sarà anche quella che lo è maggiormente. E se questa è ⟨definizione⟩ di questa cosa in ugual misura che quest'altra lo è di quest'altra cosa, se una delle due lo è di una delle due cose, anche la restante lo sarà della cosa restante.

Se invece si compara una sola definizione rispetto a due cose o due definizioni rispetto ad una sola cosa, l'indagine che procede dal più non è per nulla utile. Infatti non è possibile che ci sia una sola ⟨definizione⟩ di due cose, né che ci siano due definizioni di una sola cosa.

VII, 4

⟨*I luoghi notevoli più utili*⟩

Dei luoghi, quelli che ora abbiamo enunciato e quelli derivanti dalle cose coordinate e dalle flessioni sono i più convenienti. Perciò bisogna possedere pienamente tali luoghi ed averli a portata di mano. Infatti sono utilissimi in ordine a moltissime cose. E, tra gli altri, ⟨bisogna possedere⟩ quelli che sono massimamente comuni: questi infatti tra i rimanenti sono i più efficaci: per esempio, il rivolgere l'attenzione alle cose particolari e l'indagare, nel caso delle specie, se il discorso definitorio vi si adatta, dal momento che la specie è sinonima[10].

Tale ⟨istanza⟩ è utile contro coloro che pongono l'esistenza delle idee, come prima s'è detto[11].

Inoltre ⟨si deve indagare⟩ se ⟨l'avversario⟩ ha enunciato il nome usando una metafora, o ha predicato la cosa di se stessa come diversa.

Ma se qualche altro tra i luoghi è comune ed efficace, bisogna servirsene.

10. Sinonima rispetto agli individui.
11. Cfr. *Top.*, VI, 10,148 a 14.

VII, 5

⟨La facilità o la difficoltà di argomentare sulla definizione, sul proprio, sul genere e sull'accidente⟩

Che sia più difficile costruire che distruggere una definizione sarà chiaro dalle cose che dopo queste diremo. Ed infatti non è facile vedere da se stesso ed ottenere da coloro che sono interrogati le proposizioni di questo tipo: per esempio, che tra le cose contenute nel discorso definitorio proposto una è genere, un'altra differenza; e che il genere e le differenze sono predicate nel *che cos'è*. Senza di questi è impossibile che si dia un sillogismo della definizione. Ché, se alcune altre cose si predicano nel *che cos'è* della cosa, non è chiaro se sia quella enunciata od un'altra la sua definizione, dal momento che la definizione è il discorso che significa la quiddità.

È chiaro anche da queste considerazioni: infatti è più facile trarre una sola conclusione che molte. Pertanto a chi elimina ⟨una definizione⟩ è sufficiente argomentare contro una sola cosa: ché, avendone distrutta una sola, qualunque essa sia, avremo eliminato la definizione. Invece per chi costruisce ⟨una definizione⟩ è necessario trarre la conclusione che tutte le cose contenute nella definizione appartengono ⟨alla cosa⟩.

Inoltre chi costruisce ⟨una definizione⟩ deve condurre il
154 b sillogismo in universale: infatti è necessario che la definizione si predichi di tutto ciò di cui ⟨si predica⟩ il nome, ed in più ancora che vi si converta, se la definizione proposta dev'essere propria. Invece per chi distrugge ⟨una definizione⟩ non è più necessario mostrare l'universale: infatti è sufficiente il mostrare che il discorso definitorio non si dice con verità di qualcuna delle cose che cadono sotto il nome. E se ci fosse la necessità di distruggere ⟨la definizione⟩ anche in universale, neppure in questo caso sarebbe necessario l'operare la conversione nel distrugger⟨la⟩: infatti a chi ⟨la⟩ distrugge in universale basta il mostrare che di nessuna delle cose di cui si predica il nome, si predica il discorso definitorio. Ma non è necessario mostrare in più l'inverso, che il nome si predica delle cose delle quali non si predica il discorso definitorio.

Inoltre, la definizione è eliminata anche se compete a tutto ciò che cade sotto il nome, ma non a questo soltanto.

Pari situazione si ha anche per ciò che riguarda sia il proprio che il genere. In entrambi, infatti, è più facile distruggere che costruire.

Ora, per ciò che riguarda il proprio, è chiaro a partire da quello che si è detto: ché il proprio si esplica per lo più in connessione ⟨con altre cose⟩[12]; per cui è possibile distrugger⟨lo⟩ eliminandone una, mentre per chi costruisce è necessario argomentarle tutte. E ⟨valgono⟩ pressoché anche tutti gli altri ⟨luoghi⟩: tutti quelli relativi alla definizione converrà che si dicano anche rispetto al proprio (infatti chi costruisce deve mostrare che ⟨il proprio⟩ appartiene a tutto ciò che cade sotto il nome, invece a chi distrugge basta aver mostrato che ad una cosa non appartiene. Ed anche se appartiene ad ogni cosa, ma non ad essa soltanto, anche così ⟨lo⟩ si sarà distrutto, al modo in cui s'è detto nel caso della definizione).

Per ciò che riguarda il genere, è necessario che ⟨lo⟩ si costruisca in un solo modo: mostrando che appartiene ad ogni cosa, mentre lo si distrugge in due modi. Infatti, tanto se si è mostrato che non appartiene a nessuna cosa, quanto che non appartiene a qualcuna, si è eliminato quel che ⟨è posto⟩ all'inizio.

Inoltre, a chi costruisce ⟨il genere⟩ non basta mostrare che appartiene, ma deve mostrare anche che appartiene come genere. Invece per chi lo distrugge è sufficiente il mostrare che non appartiene: o a qualche cosa o ad ogni cosa. E sembra che, come anche negli altri casi è più facile il corrompere che il fare, così anche in questi il distruggere lo sia del costruire.

Nel caso dell'accidente, quello universale è più facile distruggere che costruire: infatti chi lo costruisce deve mostrare che ⟨appartiene⟩ ad ogni cosa, mentre a chi lo distrugge è sufficiente mostrare che ad una non appartiene. Quello particolare, al contrario, è più facile costruire che distruggere: infatti a chi costruisce basta mostrare che appartiene a qual-

12. Ossia con il genere (cfr. *Top*, V, 3,132 a 10).

155 a che cosa, invece chi lo distrugge deve mostrare che non appartiene a nessuna.

Ma è chiaro che il ⟨problema⟩ più facile di tutti è distruggere una definizione. Infatti, poiché sono enunciate molte cose, i dati in essa sono moltissimi, ed il ragionamento scaturisce più velocemente dalle cose di numero molto elevato. È naturale, infatti, che tra molte cose un errore si origini più che tra poche.

Inoltre è possibile muovere un attacco contro la definizione anche mediante gli altri luoghi[13]: infatti, tanto se il discorso definitorio non sia proprio, tanto se quello proposto non sia genere, tanto se qualcuna delle determinazioni contenute nel discorso definitorio non appartenga ⟨alla cosa⟩, si è eliminata la definizione. Invece né i ⟨luoghi⟩ derivati dalle definizioni, né tutti gli altri possono muovere un attacco contro gli altri ⟨problemi⟩: ché, soltanto quelli relativi all'accidente sono comuni a tutti i ⟨problemi⟩ enunciati. Infatti ciascuna delle cose enunciate deve appartenere ⟨a qualcosa⟩; ma se il genere non appartiene come proprio, il genere non è stato ancora eliminato. Parimenti anche il proprio non è necessario che appartenga come genere, né l'accidente come genere o proprio, ma soltanto che appartenga. Per cui non è possibile a partire da alcuni ⟨problemi⟩ muovere un attacco contro altri se non nel caso della definizione. Pertanto è chiaro che il ⟨problema⟩ più facile di tutti è eliminare la definizione, mentre costruirla è il più difficile. Infatti si devono argomentare tutte le ⟨questioni⟩ che abbiamo esposto (sia, infatti, che le cose che abbiamo enunciato appartengono, sia che quello esplicato è genere, sia che il discorso è proprio), ed ancora, oltre a queste, che il discorso definitorio mostra la quiddità; ed è necessario aver compiuto ciò in modo valido.

Tra gli altri ⟨problemi⟩, il proprio è di questo tipo nel grado più alto. Infatti è piuttosto facile eliminare ciò che per lo più consta di molte cose; invece è molto difficile costruirlo, poiché bisogna dedurre molte cose, ed inoltre perché appartiene ad una cosa soltanto e si predica in luogo della cosa.

13. Ossia quelli per demolire il proprio, il genere e l'accidente.

Tra tutti i ⟨problemi⟩ il più facile è costruire l'accidente. Infatti negli altri ⟨problemi⟩ non bisogna mostrare soltanto che ⟨la cosa⟩ appartiene, ma anche che appartiene *in questo modo*; invece nel caso dell'accidente è sufficiente mostrare soltanto che appartiene.

Invece eliminare l'accidente è molto difficile, giacché è dato molto raramente nella cosa. Infatti nell'accidente non viene significato in più come appartiene. Per cui nel caso degli altri ⟨problemi⟩ è possibile operare l'eliminazione in due modi: o mostrando che ⟨la cosa⟩ non appartiene, oppure che non appartiene *in questo modo*; invece in quello dell'accidente non è possibile operare l'eliminazione se non mostrando che non appartiene.

Pertanto i luoghi mediante i quali otterremo di muovere un attacco contro ciascuno dei problemi, si considerino enumerati in modo pressoché sufficiente.

LIBRO OTTAVO

VIII, 1

⟨Regole dell'interrogazione⟩

155 b Dopo questi argomenti bisogna parlare dell'ordine e di come si deve interrogare.

Chi si appresta a fare un'interrogazione per prima cosa deve trovare il luogo da cui muovere l'attacco; secondariamente ⟨deve⟩ porre le interrogazioni ed ordinarle ad una ad una a se stesso; in terzo ed ultimo luogo ⟨deve⟩ formularle già ad un altro.

Pertanto, fino a che si è trovato il luogo, la ricerca è propria, in pari modo, del filosofo e del dialettico; invece l'ordinare già queste cose e il porre interrogazioni è proprio del dialettico. Infatti, tutto ciò che è di questo tipo è in relazione ad un altro. Invece al filosofo ed a chi ricerca per se stesso non importa nulla che le cose da cui procede il sillogismo siano vere e note, però chi risponde non le abbia poste, per il fatto di essere vicino alla questione iniziale e di aver previsto ciò che avverrà, ma senza dubbio avrebbe cura che i ⟨suoi⟩ postulati siano massimamente noti e vicini ⟨alla questione⟩, giacché da essi procedono i sillogismi scientifici.

Ora, i luoghi da cui si deve assumere ⟨l'argomentazione⟩ sono stati enunciati. Dell'ordine e del porre un'interrogazione bisogna parlare distinguendo tutte le proposizioni che si devono assumere oltre a quelle necessarie. Si dicono necessarie quelle dalle quali procede il sillogismo. Invece quelle as-

sunte oltre a queste sono quattro: ché, o ⟨sono finalizzate⟩, grazie all'induzione, a che si conceda l'universale, o all'ampliamento del discorso, o alla dissimulazione della conclusione, o a che il discorso sia più chiaro.

Oltre a queste non bisogna assumere nessuna proposizione, ma bisogna sforzarsi di ampliare ⟨il discorso⟩ e di porre le interrogazioni mediante queste.

Quelle ⟨assunte⟩ per la dissimulazione ⟨della conclusione⟩ hanno per fine la competizione. Ma poiché ogni trattazione di questo tipo è rivolta ad un altro, è necessario servirsi anche di queste.

Ora, quelle necessarie, dalle quali procede il sillogismo, non vanno proposte immediatamente, ma bisogna partire dalle più elevate possibile: per esempio, non prendendo come assioma che la scienza dei contrari è la stessa, se è questo che si voglia assumere, ma ⟨che lo è la scienza⟩ degli opposti. Ché, se vien posto questo, si argomenta anche che è la stessa ⟨quella⟩ dei contrari, dal momento che i contrari sono opposti.

Ma se ⟨l'avversario⟩ non ammetta ⟨quest'assioma⟩, bisogna farlo assumere per induzione, applicandosi ai contrari particolari. Infatti bisogna assumere le ⟨proposizioni⟩ necessarie o mediante un sillogismo, o mediante un'induzione, oppure alcune con un'induzione, altre con un sillogismo: proponendo anche tutte quelle che sono molto evidenti. Ché la conclusione che scaturirà è sempre meno evidente nella distanza e con l'induzione, ed in pari tempo, se non è possibile assumere ⟨le proposizioni⟩ in quel modo[1], è facile proporre quelle in se stesse utili.

Invece le proposizioni che si sono enunciate oltre a queste[2] vanno assunte in vista di queste, ma bisogna servirsi di ciascuna in questo modo: procedendo induttivamente dalle cose singole verso l'universale e da quelle note verso quelle non note (e sono note in misura maggiore, o in senso assoluto o ai più, le cose che lo sono secondo sensazione), e dissimulando di

1. Ossia per sillogismo o per induzione.
2. Ossia le proposizioni ulteriori rispetto a quelle necessarie, menzionate in 155 b 20-28.

provare con un prosillogismo le proposizioni tramite le quali deve procedere il sillogismo che inferisce ciò che è posto all'inizio, e di provarne il maggior numero possibile. E si avrà questo se non si argomentano soltanto le proposizioni necessarie, ma alcune anche di quelle utili in rapporto a queste.

Inoltre non si devono enunciare le conclusioni[3], ma si devono argomentare alla fine tutte insieme: ché in questo modo le si distanzierà della massima lontananza dalla tesi dell'inizio.

Per dirlo in universale, chi pone la domanda in modo dissimulato deve interrogare così che, essendo oggetto dell'interrogazione tutto il discorso ed avendo enunciato la conclusione, ⟨da parte di chi risponde⟩ ne sia ricercato il perché. E questo si avrà soprattutto tramite il modo precedentemente enunciato: ché, se è stata esposta soltanto la conclusione ultima, non è chiaro come proviene, per il fatto che chi risponde non vede anticipatamente da quali ⟨proposizioni⟩ proviene, dal momento che i sillogismi anteriori non sono stati esposti nel loro articolarsi. E, d'altro canto, il sillogismo della conclusione sarebbe minimamente esposto nelle sue articolazioni, poiché noi non poniamo le sue proposizioni, ma quelle dalle quali il sillogismo deriva.

È utile anche l'assumere gli assiomi dai quali procedono i sillogismi non uno a continuazione dell'altro, ma alternativamente quello relativo ad una e ad un'altra conclusione. Ché, ponendo quelli propri ⟨a ciascuna conclusione⟩ l'uno dopo l'altro, ciò che deriverà da essi è maggiormente evidente.

È necessario, nei casi in cui è possibile, far accettare la proposizione universale anche con una definizione: non sulle cose in questione, ma su quelle coordinate. Infatti, quando si sia accettata la definizione sulla cosa coordinata, ⟨coloro che rispondono⟩ incappano da se stessi in un paralogismo, supponendo di non essere in accordo con ⟨la proposizione⟩ universale: per esempio, se si dovesse far accettare che colui che è in preda all'ira desidera vendetta a causa di un disprezzo manifesto, e fosse stato accettato che l'ira è desiderio di ven-

3. Quelle del prosillogismo.

detta a causa di un disprezzo manifesto[4]. È chiaro infatti che, se questo fosse stato accettato, possiederemmo in universale ciò che ci siamo proposti.

Invece a coloro che espongono ⟨le proposizioni⟩ sulle cose in questione capita sovente che chi risponde rifiuti ⟨di accettarle⟩ per il fatto che su quella proposizione si ha maggiore possibilità di obiettare: per esempio, che colui che è in preda all'ira non desidera vendetta. Ché con i genitori ci adiriamo, ma non desideriamo vendetta.

Ora, l'obiezione è senza dubbio non vera: infatti presso alcuni è vendetta sufficiente il solo far provare dolore e far sì 156 b
che ci si penta. Ma tuttavia possiede una certa persuasività in ordine al fatto che quel che si propone non sembri essere negato senza ragione. Ma nel caso della definizione dell'ira non è parimenti facile trovare un'obiezione.

Inoltre, ⟨è utile⟩ il proporre ⟨la proposizione⟩ non come chi la propone per se stessa, ma in vista di altro: ché ⟨coloro che rispondono⟩ stanno in guardia di fronte alle cose utili per la tesi. Detto in generale: rendere il più possibile oscuro se si vuole far accettare quel che si propone o quel che gli è opposto: ché, essendo oscuro ciò che è utile per il discorso, ⟨quelli che rispondono⟩ pongono maggiormente ciò che sembra loro.

Inoltre, ⟨si deve⟩ porre la domanda in forza della somiglianza; ed infatti è persuasivo e l'universale resta maggiormente nascosto: per esempio che, come la scienza e l'ignoranza dei contrari sono le stesse, così anche la percezione dei contrari è la stessa; oppure, in senso inverso, poiché la percezione è la stessa, lo è anche la scienza.

Questo è simile ad un'induzione, ma certamente non ne è identico. Là, infatti, si assume l'universale a partire dalle cose particolari, mentre nel caso delle cose simili ciò che viene assunto non è l'universale sotto cui stanno tutte le cose simili.

Talvolta chi interroga deve anche portare un'obiezione a se stesso: infatti coloro che rispondono si rapportano senza sospetto a quelli che sembrano argomentare in modo imparziale.

4. Su questa definizione dell'ira cfr. *ante*, IV, 6, 127 b 30.

Ed è utile anche l'aggiungere che tale cosa è abitualmente sostenuta. Infatti ⟨coloro che rispondono⟩ esitano a rimuovere ciò che è usuale quando non hanno un'obiezione, ed al contempo, anche in ragione del fatto che pure essi si servono di tali cose, si guardano dal rimuoverle.

Inoltre ⟨serve⟩ il non accanirsi ⟨su un argomento⟩, anche se in senso complessivo sia utile. Infatti ⟨coloro che rispondono⟩ si oppongono maggiormente contro quelli che si accaniscono.

Ancora, ⟨serve⟩ il proporre ⟨la proposizione⟩ come in una comparazione. Infatti quel che si propone a motivo di altro e non è utile per se stesso si ammette di più.

Inoltre non ⟨si deve⟩ proporre ciò che dev'essere accettato, ma ciò a cui questo consegue di necessità. Infatti ⟨coloro che rispondono⟩ vi acconsentono maggiormente per il fatto che a partire da questo non è parimenti chiaro quel che ne discenderà e, se questo è stato accettato, è stato accettato anche quello.

Ancora, ⟨serve⟩ il porre alla fine l'interrogazione su ciò che soprattutto si vuol fare accettare. Ché sono soprattutto le prime cose a negare ⟨coloro che rispondono⟩, per il fatto che la stragrande maggioranza di chi interroga enuncia per prime le cose intorno a cui massimamente si accanisce. Però a taluni ⟨serve⟩ proporre per prime le ⟨questioni⟩ di questo tipo. Infatti le persone fastidiose convengono moltissimo sulle prime cose, se non sia completamente chiaro ciò che ne deriva, ma alla fine si lamentano. Similmente ⟨fanno⟩ anche tutti quelli che credono di essere acuti nel rispondere: ché, dopo aver posto le prime cose, alla fine usano artifici, come se ⟨la conclusione⟩ non derivasse da ciò che è posto. Ma le pongono
157 a facilmente, confidando sul loro stato e supponendo che non si convinceranno di nulla.

Inoltre ⟨serve⟩ l'essere prolissi e intercalare problemi che non hanno nessuna utilità rispetto al discorso: come coloro che tracciano false figure geometriche. Ché, se le cose sono molte, non è chiaro in quale sta il falso. Per questo a coloro che interrogano talvolta anche sfugge d'aver aggiunto di nascosto cose che, proposte di per sé, non si porrebbero.

Pertanto, per la dissimulazione bisogna servirsi dei proce-

dimenti che si sono enunciati, invece per l'ornamento ⟨dell'argomentazione bisogna servirsi⟩ dell'induzione e della divisione delle cose congeneri. Ora, qual è la natura dell'induzione, è chiaro. Il dividere è una cosa di questo tipo: per esempio, che una scienza è migliore di una scienza o per essere più rigorosa o per avere ad oggetto cose migliori, e che delle scienze alcune sono teoretiche, altre pratiche, altre poietiche. Infatti, ciascuna di tali cose orna in pari tempo il discorso, ma non è necessaria ad enunciarsi in relazione alla conclusione.

Per ⟨dare⟩ chiarezza bisogna portare esempi e comparazioni, ma esempi propri e tratti da cose che conosciamo, come fa Omero e non come fa Cherilo. Così infatti ciò che si propone sarà più chiaro.

VIII, 2

⟨*L'attacco*⟩

Nel discutere bisogna servirsi del sillogismo con i dialettici maggiormente che con i più, dell'induzione, al contrario, maggiormente con i più. Di questo s'è parlato anche prima.

In alcuni casi è possibile che chi usa l'induzione sia capace di fare la domanda sull'universale, ma in alcuni ⟨altri⟩ non è cosa piuttosto facile, per il fatto di non avere a disposizione un nome comune a tutte le somiglianze, ma quando si debba assumere l'universale si dice «similmente è in tutti i casi di questo genere».

Definire ciò è tra le cose più difficili: quali delle cose proposte sono di questo genere e quali no. E, oltre a questo, spesso ci si induce reciprocamente in errore lungo i discorsi: gli uni sostenendo che sono simili le cose che non sono simili, gli altri opponendo che le cose simili non sono simili.

Perciò in tutti i casi di questo genere bisogna cercare di coniare noi stessi un nome, affinché né a colui che risponde sia consentito di opporre che ciò che viene addotto non si dice in modo simile, né a colui che interroga di imbrogliare, come

se si dicesse in modo simile, dal momento che molte tra le cose che non si dicono in modo simile sembrano dirsi in modo simile.

Quando invece, facendo un'induzione su molti casi, ⟨chi risponde⟩ non conceda l'universale, talvolta è giusto pretendere l'obiezione. Ma se noi stessi non abbiamo detto in quali casi è così, non è giusto pretendere ⟨che l'avversario dica⟩ in quali non è così. Infatti si deve esigere così l'obiezione, avendo in precedenza operato l'induzione.

Bisogna esigere che ⟨chi risponde⟩ non porti le obiezioni sulla base della cosa stessa che è proposta, a meno che la cosa in questione non sia unica nel suo genere, come la diade, tra i
157 b numeri pari, è il solo numero primo. Infatti chi obietta deve portare l'obiezione sulla base di altro, oppure dire che soltanto questo è di tal genere.

Contro coloro che sollevano obiezioni all'universale, portando l'obiezione non sulla cosa stessa, ma sull'omonimo — per esempio, che qualcuno potrebbe avere il colore non suo, o un piede, o una mano ⟨non suoi⟩: ché il pittore potrebbe avere un colore ⟨che non è il suo⟩ ed il cuoco un piede che non è il suo —, nei casi di questo genere bisogna porre, dunque, l'interrogazione dopo aver distinto. Ché, se l'omonimia resta nascosta, sembrerà bene obiettare alla proposizione.

Nel caso che chi obietta non sull'omonimo, ma sulla cosa stessa impedisca la domanda, dopo aver eliminato l'aspetto a cui l'obiezione ⟨è rivolta⟩, si deve proporre il resto, rendendolo universale, fino a che si faccia accettare ciò che è utile: per esempio, nel caso dell'oblio e dell'aver obliato: ché ⟨gli avversari⟩ non convengono che chi ha perduto la conoscenza ha obliato, giacché, mutandosi la cosa, ha sì perso la conoscenza, ma non ha obliato. Pertanto, quel che bisogna è, dopo aver eliminato l'aspetto a cui l'obiezione ⟨è rivolta⟩, enunciare il resto: per esempio, se, restando identica la cosa, ⟨uno⟩ ha perso la conoscenza, ⟨dire⟩ che ha obliato.

Similmente ⟨bisogna fare⟩ anche contro coloro che obiettano che a quello che è un bene maggiore ⟨non⟩ si oppone un male maggiore. Essi infatti adducono che alla salute, che è un bene minore della buona condizione, si oppone un male mag-

giore: ché la malattia è un male maggiore della cattiva condizione. Pertanto bisogna eliminare, anche in questo caso, l'aspetto a cui l'obiezione ⟨si rivolge⟩: ché, una volta che sia stato eliminato, si può maggiormente porre, per esempio, che a quello che è un bene maggiore si oppone un male maggiore, se l'uno ⟨dei due beni⟩ non implichi l'altro, come la buona condizione la salute.

Non bisogna fare ciò soltanto se l'avversario muove un'obiezione, ma anche se, senza un'obiezione, neghi, per il fatto di prevedere qualcuna delle cose di questo genere. Ché, una volta eliminato l'aspetto sul quale ⟨si appunta⟩ l'obiezione, egli sarà costretto ad ammettere ⟨l'istanza⟩ per il fatto di non prevedere nel resto in quale caso non è così[5]. E qualora non l'ammettesse, se interrogato non avrebbe la possibilità di esplicare l'obiezione. Sono di questo tipo quelle tra le proposizioni che sono in qualcosa false e in qualcosa vere. Ché in questi casi è possibile, eliminando qualcosa, lasciare il resto ⟨come⟩ vero.

E se, proponendosi ⟨la proposizione⟩ su molti casi, ⟨l'avversario⟩ non porti un'obiezione, bisogna ritenere che l'ammette. Ché la proposizione dialettica è quella contro la quale, applicandosi a molti casi, non è possibile un'obiezione.

Quando è possibile argomentare la stessa cosa senza la riduzione all'impossibile[6] e mediante la riduzione all'impossibile, per chi dimostra e non discute non fa alcuna differenza argomentare in questo modo o in quello, invece chi discute contro un altro non deve servirsi dell'argomento che procede mediante la riduzione all'impossibile. Infatti a chi ha argomentato senza ridurre all'impossibile non si può controbattere; quando invece si sia argomentata la riduzione all'impossibile, a meno che non sia troppo evidente che ⟨la cosa⟩ è 158 a
falsa, ⟨l'avversario⟩ sostiene che non è impossibile, per cui coloro che interrogano non hanno ciò che vogliono.

Bisogna proporre tutte le cose che si applicano a molti casi

5. Per maggior chiarezza traduco con l'attivo ed il riferimento all'avversario, un testo che si esprime con l'impersonale (non soltanto se viene mossa un'obiezione, ma anche se, senza obiezione, si neghi, si sarà costretti ecc.).

6. Sulla riduzione all'impossibile cfr. *Anal. Prior.*, II, 14.

in questo modo e ⟨per le quali⟩ o un'obiezione non è possibile, in senso totale, o non è possibile l'abbracciarla con lo sguardo a prima vista: ché non potendo abbracciare con lo sguardo i casi in cui non è così, ⟨gli avversari⟩ ammettono ⟨la cosa⟩ come se fosse vera.

Non bisogna rendere la conclusione oggetto d'interrogazione: altrimenti, se viene ricusata, sembra che non ci sia stato un sillogismo. Ché, sovente, anche senza porvi un'interrogazione, ma avanzandola come conseguenza, ⟨gli avversari⟩ la negano e, facendo ciò, non sembra che siano confutati a coloro che non abbracciano con lo sguardo ciò che consegue dalle cose ammesse. Quando, dunque, ⟨qualcuno⟩, senza neppure aver detto che è una conseguenza, la faccia oggetto d'interrogazione e l'avversario la neghi, non sembra affatto che vi sia stato un sillogismo.

Non sembra che ogni universale sia una proposizione dialettica: per esempio «che cos'è l'uomo?», oppure «in quanti sensi si dice il bene?». Infatti la proposizione dialettica è quella in relazione alla quale è possibile risponder «sì» oppure «no»; ma in relazione a quelle enunciate non è possibile. Perciò quelle, fra le interrogazioni, che sono di tal fatta non sono dialettiche, a meno che la persona non le enunci facendo una distinzione od operando una divisione: per esempio, «forse che il bene si dice in questo modo o in quest'altro?». Ché in relazione alle cose di questo genere è facile la risposta sia a chi afferma, sia a chi nega. Per questo bisogna cercare di proporre quelle fra le proposizioni che sono di tal fatta in questo modo. Al tempo stesso è anche giusto, senza dubbio, ricercare presso l'avversario in quanti sensi si dice il bene, quando, proponendolo nelle sue distinzioni, egli in nessun modo sia d'accordo.

Chiunque faccia oggetto d'interrogazione un solo discorso per molto tempo, cerca di sapere in modo cattivo. Se infatti ⟨fa così⟩ benché chi è interrogato risponda quello che gli è chiesto, è chiaro che pone molte interrogazioni, oppure domanda molte volte le stesse cose, cosicché o parla a casaccio, o non ha un sillogismo: ché ogni sillogismo deriva da poche cose; se invece ⟨lo fa⟩ perché ⟨chi è interrogato⟩ non risponde,

⟨è chiaro⟩ che commette un errore a non disistimarlo o a non abbandonare la discussione.

VIII, 3

⟨*Difficoltà degli argomenti dialettici*⟩

⟨Alcune⟩, medesime ipotesi è difficile attaccare ed è facile sostenere. Sono di tal sorta le cose per natura prime ed ultime. Infatti le cose prime hanno bisogno di definizione, le ultime, per chi vuole assumere ciò che è continuo a partire dai termini primi, si raggiungono con molte mediazioni, oppure le loro inferenze hanno natura sofistica. Infatti è impossibile dimostrare alcunché senza incominciare dai principi che gli sono propri ed annodare di seguito ⟨le argomentazioni⟩ fino ai termini ultimi.

Ora, coloro che rispondono né ritengono opportuno dare la definizione, né, se la dia chi interroga, vi prestano attenzione; e, se non è chiaro che cos'è mai ciò che sta dinanzi, non è 158 b
facile muovere un attacco. Tale situazione capita soprattutto per ciò che riguarda i principi: ché le altre cose si dimostrano mediante essi, ma essi non si possono ⟨dimostrare⟩ mediante altre cose, ma è necessario render nota ciascuna di tali ⟨determinazioni⟩ con una definizione.

Sono difficili da attaccare anche le cose eccessivamente vicine al principio: infatti non è possibile procurarsi molti argomenti contro di esse, giacché sono poche le cose a mezzo tra esse ed il principio, e mediante quelle cose è necessario dimostrare ciò che viene dopo.

Ma le più difficili da attaccare tra tutte le definizioni sono quelle che hanno fatto uso di nomi di tal sorta che, in primo luogo, non è chiaro se si dicono in senso assoluto o in molti sensi, ed inoltre non è neppure noto se sono detti in senso proprio o secondo metafora da chi ha dato la definizione. Per il fatto che sono oscure non hanno punti d'attacco e per il fatto che si ignora se siano tali in conseguenza al loro dirsi secondo metafora, non hanno ⟨possibilità di⟩ accusa.

In complesso bisogna supporre che ogni problema, quan-

do sia difficile da attaccare, o abbia bisogno di una definizione o faccia parte di quelli che si dicono in molti sensi o di quelli che si dicono secondo metafora o che non sia distante dai principi, per il fatto che esso stesso non ci è primariamente chiaro: secondo quale mai dei modi enunciati è ciò che presenta la difficoltà. Ché, se il modo è chiaro, è evidente che lo si dovrebbe o definire, o distinguere, oppure si dovrebbero fornire le proposizioni intermedie. Infatti, è mediante queste che si dimostrano le cose ultime.

Contro molte tesi, se la definizione non è esplicata in modo valido, non è facile discutere e muovere un attacco: per esempio, se una sola cosa abbia un solo o più contrari. Ma se i contrari sono stati definiti in modo adeguato, è facile concludere se la medesima cosa possa avere più contrari o no. E nello stesso modo è anche negli altri casi che abbisognano di definizione.

Sembra che anche nelle matematiche alcune ⟨figure⟩ non siano disegnate con facilità per difetto di definizione: per esempio, che la retta che taglia il piano, parallela al lato ⟨di un parallelogramma⟩, divide parimenti la linea e la superficie. Ma se è stata enunciata la definizione, quel che si dice è immediatamente chiaro: ché le superfici e le linee hanno la medesima riduzione. E questa è la definizione di «identica proporzione».

In senso assoluto, gli elementi primi, una volta poste le definizioni (per esempio: che cos'è la linea e che cos'è il cerchio), sono facili da mostrare (a meno che contro ciascuno di questi non sia possibile portare molti attacchi per il fatto che le cose intermedie non sono molte). Se invece non si pongano le definizioni dei principi, è difficile, e forse totalmente impossibile. Similmente a queste cose è anche nel caso di quelle conformi ai sillogismi dialettici[7].

Pertanto non deve restare nascosto, quando la tesi sia difficile da attaccare, che ha subito qualcuna delle cose dette. Quando invece sia un compito più grande discutere contro l'assioma, vale a dire contro la proposizione, che contro

7. Λόγους = τὰς ἐπιχειρέσεις τὰς ἐν τῷ διαλέγεσθαι (Tricot, p. 333, nota 4).

la tesi, si potrebbe sollevare la difficoltà se tali cose siano da porsi o no. Se infatti non lo si porrà, però si riterrà opportuno discutere anche rispetto ad esso, si porrà in aggiunta ⟨all'avversario⟩ un ⟨compito⟩ maggiore di quello stabilito al principio. Se invece lo si porrà, ⟨l'avversario⟩ si convincerà a partire da cose meno convincenti. Se dunque non si deve rendere il problema più difficile, bisogna porlo; se invece si deve argomentare per mezzo di cose più note, non bisogna porlo.

Oppure chi apprende non deve porlo, a meno che non sia più noto ⟨della conclusione⟩; invece chi fa esercizio ⟨dialettico⟩ deve porlo, soltanto ⟨però⟩ se appaia vero.

Per cui è chiaro che non in modo simile devono ritenere opportuno di porlo chi interroga e chi insegna.

VIII, 4

⟨*Il compito di chi risponde e di chi interroga*⟩

Su come si devono porre e ordinare le interrogazioni, le cose che abbiamo detto sono, dunque, pressoché sufficienti.

In merito alla risposta bisogna innanzitutto determinare qual è il compito di chi risponde in modo valido, come di chi interroga in modo valido.

⟨Compito⟩ di chi interroga è il condurre il discorso così da far sostenere a chi risponde le più inammissibili delle cose che necessariamente si ottengono mediante la tesi; di chi risponde, invece, il far vedere che non per causa sua sopraggiungono l'impossibile e il paradossale, ma a causa della tesi.

Senza dubbio, infatti, è un errore diverso il porre come cosa prima ciò che non si deve e ⟨il⟩ non difendere in modo adeguato ciò che si è posto.

VIII, 5

⟨*L'esercizio dialettico ed il compito di chi risponde*⟩

Poiché sono ancora senza determinazione ⟨le regole⟩ per coloro che fanno i discorsi al fine di esercitarsi e di esaminare

(infatti non hanno i medesimi scopi coloro che insegnano o apprendono e coloro che contendono, né questi ⟨ultimi⟩ e quelli che discutono tra loro al fine di ricercare. Chi apprende, infatti, deve porre sempre le cose che gli sembrano ⟨vere⟩: ed in effetti nessuno neppure intraprende ad insegnare il falso; invece, tra coloro che contendono, chi interroga deve sembrare, in tutti i modi, che eserciti qualche azione, mentre chi risponde ⟨deve⟩ sembrare che non ne subisca nessuna. Ma nelle riunioni dialettiche in cui i discorsi non si fanno al fine di competizione, bensì di esame e di ricerca, non è stato ancora determinato a che cosa deve mirare chi risponde e quali cose deve concedere e quali no, per difendere in modo valido o in modo non valido la tesi), poiché dunque non abbiamo nulla che altri abbiano trasmesso, cerchiamo noi stessi di dire qualcosa.

È necessario che chi risponde sostenga il discorso ponendo una tesi che sia o un'opinione notevole o paradossale o né
159 b l'una né l'altra cosa; e un'opinione notevole o paradossale o in modo assoluto oppure in modo determinato: per esempio, per un certo individuo, o per lui stesso, o per un altro. E non vi è nessuna differenza se ⟨la tesi⟩ è un'opinione notevole o paradossale in un modo o in un altro: ché il modo di rispondere validamente, ossia di concedere o non concedere ciò che è stato chiesto, sarà lo stesso.

Ora, se la tesi è paradossale, è necessario che la conclusione sia un'opinione notevole, se invece è un'opinione notevole, ⟨è necessario che la conclusione⟩ sia paradossale: infatti chi domanda trae come conclusione ciò che è sempre opposto alla tesi. Se invece ciò che è posto non è né paradossale né un'opinione notevole, sarà tale anche la conclusione.

Poiché chi argomenta in modo valido dimostra ciò che è stato posto in discussione a partire da cose che sono maggiormente opinioni notevoli o più note, è evidente che, se ciò che è posto è assolutamente paradossale, chi risponde non deve concedere né ciò che non è assolutamente un'opinione comune, né ciò che è, sì, un'opinione comune, ma meno della conclusione. Infatti, se la tesi è paradossale, la conclusione sarà

un'opinione notevole: per cui le cose assunte ⟨come premesse⟩ devono essere tutte opinioni notevoli, ed opinioni notevoli in misura maggiore di quel che è proposto, se mediante le cose più note si deve trarre come conclusione ciò che è minormente noto. Di conseguenza, se qualcuna delle cose domandate non è tale, chi risponde non deve accettarla.

Se invece la tesi è assolutamente un'opinione notevole, è evidente che la conclusione ⟨di chi interroga⟩ è assolutamente paradossale. Pertanto si devono porre tutte le cose che sono comunemente ammesse e, tra quelle che non sono comunemente ammesse, quante sono paradossali in misura minore della conclusione. Ché parrà che si sia discusso adeguatamente.

La situazione è simile se la tesi né è paradossale né è un'opinione notevole: ché anche così si devono porre tutte le cose che appaiono ⟨opinioni notevoli⟩ e, tra quelle che non lo sembrano, tutte quelle che sono opinioni notevoli in misura maggiore della conclusione. In questo modo, infatti, avverrà che i discorsi siano opinioni notevoli in misura maggiore.

Se dunque ciò che è posto è *assolutamente* un'opinione notevole o paradossale, bisogna operare la comparazione rispetto a ciò che, in modo assoluto, è comunemente ammesso. Se invece ciò che è posto è un'opinione notevole o paradossale non *assolutamente*, ma *per chi risponde*, è relazione al suo giudizio su quel che è e quel che non è un'opinione comune che va accettato o non va accettato.

E se chi risponde difende l'opinione di un altro, è evidente che deve porre o negare ciascuna cosa guardando al pensiero di costui. Per questo anche coloro che riferiscono le opinioni altrui — per esempio, che il bene e il male sono la stessa cosa, come dice Eraclito — non concedono che i contrari non sono contemporaneamente presenti nella stessa cosa, non perché ciò non paia loro, ma perché, secondo Eraclito, bisogna dire così. E fanno questo anche coloro che accolgono le tesi l'uno dall'altro: infatti tendono ⟨a dire⟩ come direbbe chi le pone.

VIII, 6

⟨*Luoghi di chi risponde, in relazione al carattere della domanda*⟩

È chiaro, dunque, a quali cose deve mirare chi risponde, sia che ciò che è posto corrisponda assolutamente ad un'opinione notevole, sia che vi corrisponda per qualcuno.

E poiché necessariamente tutto ciò che è oggetto di un'interrogazione è o un'opinione notevole, o una cosa paradossale, o nessuna delle due cose, e ciò che è oggetto d'interrogazione è necessariamente o relativo al discorso o non relativo
160 a al discorso, nel caso che si tratti di una cosa comunemente ammessa e non relativa al discorso, bisogna concederlo dicendo che è comunemente ammesso; nel caso invece che si tratti di una cosa non comunemente ammessa e non relativa al discorso, bisogna sì concederlo, ma indicando in aggiunta il suo non essere comunemente ammesso, per precauzione ⟨da un'accusa⟩ di semplicismo.

Se è relativo al discorso ed è comunemente ammesso, bisogna dire che è comunemente ammesso, ma che è troppo vicino a ⟨ciò che è posto⟩ all'inizio e, una volta accettato, si elimina ciò che è posto.

Se l'assioma è relativo al discorso, ma è troppo paradossale, bisogna dire che, se lo si accetta, si ha la conclusione, ma che ciò che viene proposto è troppo semplicistico.

Se non è né paradossale, né un'opinione notevole: se non è affatto relativo al discorso, bisogna concederlo senza operare nessuna distinzione; se invece è relativo al discorso, bisogna concederlo indicando in aggiunta che, una volta accettato, si elimina ciò che ⟨si è posto all'inizio⟩. In questo modo, infatti, chi risponde sarà dell'avviso di non subire niente per causa sua, nel caso che, pur prevedendo ciascuna cosa, lo accetti; e chi interroga sarà in condizione di costruire un sillogismo, poiché gli sono state accettate tutte le cose che sono opinioni notevoli in misura maggiore della conclusione.

Ma quanti intraprendono ad argomentare a partire da cose più paradossali della conclusione, è evidente che non argo-

mentano in modo valido. Per questo a coloro che interrogano ⟨così⟩ non bisogna ammettere ⟨le premesse⟩.

VIII, 7

⟨*La domanda non chiara*⟩

Similmente bisogna procedere nel caso delle cose che si dicono in modo non chiaro, ossia in più sensi. Poiché infatti a chi risponde, se non comprende, è consentito dire «non comprendo», e se una cosa è detta in più sensi ⟨è consentito⟩ essere d'accordo o negare non di necessità, è evidente che, innanzitutto, se ciò che è stato detto non sia chiaro, non bisogna rifuggire dal dire di non avere capito. Spesse volte, infatti, dal fare concessioni anche se non si è stati interrogati in modo chiaro, viene qualcosa di spiacevole. Nel caso che una cosa detta in più sensi sia nota, se ciò che è detto sia vero o falso in tutti i casi, bisogna accettarlo o negarlo *assolutamente*; se invece per qualcosa sia falso, per qualcosa vero, bisogna indicare in aggiunta che si dice in più sensi e che in uno è falso, in un altro vero: ché, operandosi la distinzione in seguito, non è chiaro se anche all'inizio ⟨chi riponde⟩ comprendeva ciò che è ambiguo.

Nel caso che ⟨egli⟩ non abbia visto anticipatamente ciò che è ambiguo, ma lo abbia accettato guardando ad uno dei ⟨suoi⟩ due aspetti, deve dire a chi conduce ⟨il discorso⟩ sull'altro: «non l'ho concesso guardando a quest'aspetto, ma all'altro di essi»; ché, essendo più d'una le cose che stanno sotto il medesimo nome o discorso, è facile la discrepanza.

Nel caso, invece, che ciò che è chiesto sia tanto chiaro quanto semplice, si deve rispondere o «sì» o «no».

VIII, 8

⟨*L'obiezione che è soltanto brontolio*⟩

Poiché ogni proposizione del sillogismo o è una di queste dalle quali il sillogismo procede, o ha per fine una di queste

(ed è evidente quando sia assunta in vista di un'altra ⟨proposizione⟩, per il fatto di domandare più cose simili: ché per lo più l'universale si assume o per induzione o per somi-
160 b glianza[8]), bisogna accettare tutte le questioni singolari, se siano vere e opinioni notevoli; invece contro l'universale bisogna cercare di portare un'obiezione: infatti, impedire il discorso senza un'obiezione, o reale o apparente, è ⟨soltanto⟩ brontolare. Se dunque, pur risultando manifesto in molti casi, ⟨chi risponde⟩ non concede l'universale senza essere in possesso di un'obiezione, è evidente che brontola ⟨soltanto⟩.

Inoltre, se ⟨chi risponde⟩ non ha neppure da contrattaccare che non è vero, sembrerà molto di più brontolare ⟨soltanto⟩. (Tuttavia neppure questo è sufficiente: ché possediamo molti discorsi contrari a quel che comunemente si pensa, ed è difficile scioglierli, come quello di Zenone che non è possibile essere in movimento né percorrere lo stadio[9]; ma non per questo non bisogna accettare i loro opposti).

Se dunque ⟨chi risponde⟩, pur non avendo né da contrattaccare né da muovere un'obiezione, non accetta ⟨la tesi dell'avversario⟩, è evidente che brontola ⟨soltanto⟩. Il brontolio nei discorsi è una risposta eccedente i modi enunciati, atta a corrompere il sillogismo.

VIII, 9

⟨*L'esercizio previo al sostenere una tesi o al rispondere ad un'obiezione*⟩

Si devono sostenere tanto una tesi che un'obiezione dopo aver mosso, noi a noi stessi, un attacco. Infatti, agli argomenti a partire dai quali coloro che interrogano eliminano ciò che è posto, a questi è evidente che bisogna opporsi.

Bisogna guardarsi dal sostenere un'ipotesi paradossale. Può essere paradossale in due modi: infatti lo sono sia quella

8. Sulla somiglianza cfr. *Top.*, VIII, 1, 156 b 10.
9. Sui *logoi* di Zenone cfr. *Phys.*, VI, 2, 233 a 21-31; VI, 9, 239 b 9-14.

a partire dalla quale capita di dire cose assurde (per esempio, se si dicesse che tutto o nulla è in movimento), sia tutte quelle cose che è proprio di un costume piuttosto malvagio scegliersi e sono contrarie a ciò che ⟨comunemente⟩ si vuole (per esempio, che il bene è piacere e che il commettere ingiustizia è meglio che subirla). Infatti le si detesta, supponendo non che uno le sostenga per la finalità del discorso, ma che dica ciò che gli sembra giusto.

VIII, 10

⟨*La soluzione dei falsi sillogismi*⟩

Tutti quelli fra i discorsi che argomentano il falso vanno risolti eliminando la ⟨parte⟩ per la cui presenza ha luogo il falso: infatti non ha guadagnato la soluzione chi elimina qualunque ⟨parte⟩, neppure se la ⟨parte⟩ sopressa è falsa. Ché il discorso potrebbe avere più ⟨parti⟩ false: per esempio, se si assumesse che «colui che sta seduto scrive» e «Socrate sta seduto». Ne deriva infatti «Socrate scrive». Ora, se si elimina «Socrate sta seduto» non si è per nulla di più sciolto il discorso. Eppure l'assioma è falso. Ma non è per la presenza di questo che il discorso è falso: ché, se qualcuno per caso sia seduto, ma non scriva, la stessa soluzione non si adatterà più a tale caso. Di conseguenza non è questo che bisogna eliminare, ma che «chi sta seduto scrive». Infatti non ogni persona che sta seduta scrive. Ha pertanto guadagnato totalmente la soluzione chi ha eliminato la ⟨parte⟩ per la cui presenza ha luogo il falso, ma conosce la soluzione chi conosce che per la presenza di questa ⟨parte⟩ ha luogo il discorso, come nel caso delle false figure. Infatti non basta il muovere un'obiezione, neppure se la ⟨parte⟩ che viene eliminata sia falsa, ma bisogna dimostrare anche che è falsa. Così infatti sarebbe chiaro se si fa l'obiezione prevedendo o no una ⟨conseguenza⟩.

È possibile impedire che un discorso giunga a concludere 161 a
in quattro modi: infatti ⟨lo si può fare⟩ o eliminando la ⟨parte⟩ per la cui presenza ha luogo il falso, oppure enunciando

un'obiezione contro chi interroga (spesse volte, infatti, non ha sciolto ⟨la questione⟩, ma tuttavia chi domanda non è in grado di procedere più oltre).

In terzo luogo ⟨indirizzando l'obiezione⟩ contro le cose domandate: può infatti capitare che dalle cose domandate non discenda ciò che si vuole perché si interroga male, ma aggiungendosi qualcosa si ha la conclusione. Se dunque chi interroga non è più in grado di procedere, l'obiezione può essere contro chi interroga, e, se non è possibile, contro le cose domandate.

Quarta ed ultima delle obiezioni è quella contro il tempo: alcuni, infatti, oppongono cose tali che discutere in relazione ad esse richiede un tempo maggiore ⟨di quello⟩ della disputa in corso.

Dunque le obiezioni, come abbiamo detto, si hanno in quattro modi, ma, di quelle enunciate, soltanto la prima è soluzione, mentre le restanti sono ostacoli ed impedimenti delle conclusioni.

VIII, 11

⟨*Le risposte all'argomento e all'avversario*⟩

La critica di un discorso per lo stesso discorso e quando si pongano domande non è la medesima. Spesse volte, infatti, chi è interrogato è causa del fatto che il discorso non sia stato discusso in modo valido, per non convenire su quelle cose a partire dalle quali era possibile discutere validamente contro la tesi: infatti non dipende soltanto da uno dei due avversari l'esser portato validamente a compimento il compito comune. Pertanto, talvolta è necessario muovere un attacco contro chi parla e non contro la tesi: quando chi risponde tiene d'occhio ciò che è contrario a chi interroga, oltraggiandolo inoltre. Poiché dunque sono malcontenti, rendono le discussioni rissose e non dialettiche.

Inoltre, poiché quelli fra i discorsi che sono di tale natura hanno in vista l'esercizio e l'esame, ma non l'insegnamento, è evidente che non si devono argomentare soltanto le cose vere,

ma anche una cosa falsa, né si deve sempre argomentare mediante cose vere, ma talvolta anche mediante cose false. Spesse volte, infatti, essendo posta una cosa vera, è necessario che chi discute la elimini, per cui si devono proporre le cose false.

Talvolta invece, anche quando è posta una cosa falsa, bisogna eliminarla mediante cose false: infatti nulla impedisce a qualcuno di opinare le cose che non esistono più di quelle vere; per cui, se il discorso procede a partire dalle cose che gli sembrano ⟨vere⟩, sarà persuaso o aiutato in misura maggiore.

Ma chi passa validamente ⟨dal vero al falso, e viceversa⟩, deve passare in modo dialettico e non eristico, come il geometra ⟨deve procedere⟩ in modo geometrico, tanto che ciò che si conclude sia falso quanto che sia vero. E quali sillogismi sono dialettici, abbiamo prima detto[10].

Poiché è cattivo collaboratore colui che impedisce l'opera comune, è evidente che lo è anche nel discorso: infatti anche in questi una cosa previamente posta è alcunché di comune, tranne che per coloro che ingaggiano contese. Per costoro non è infatti possibile perseguire mutuamente il medesimo fine, giacché è impossibile che vinca più di uno. E non fa alcuna 161 b
differenza che si compia questo sia mediante il rispondere che mediante il domandare: ché discute disonestamente sia colui che pone domande in modo eristico, sia colui che nel rispondere non concede ciò che è evidente, senza accettare ciò che l'interrogante vuole chiedere.

È dunque evidente da ciò che si è detto che non è in modo simile che si devono muovere critiche al discorso in quanto tale e a colui che pone domande. Nulla impedisce, infatti, che il discorso sia viziato, ma che chi interroga discuta in rapporto a chi risponde nel modo migliore che può. Infatti, in rapporto a coloro che brontolano forse non è possibile fare subito i sillogismi quali uno vuole, ma quali si può.

Poiché è indeterminabile quando gli uomini assumono i contrari e quando ciò che è all'inizio (spesse volte, infatti, parlando per se stessi, dicono le cose contrarie e, avendo prima rifiutato, in seguito concedono. Per questo, quando sono

10. Cfr. *Top.*, I, 1, 100 a 22.

interrogati, sovente rispondono le cose contrarie e ciò che è all'inizio), i discorsi sono necessariamente viziati. Chi risponde ne è la causa, non concedendo alcune cose e concedendone altre di tal natura. È chiaro pertanto che, non in modo simile si devono muovere critiche a coloro che pongono domande e ai discorsi.

Le critiche al discorso in quanto tale sono cinque. La prima ha luogo quando dalle cose domandate non si conclude né ciò che è stato proposto né, complessivamente, nulla, essendo false o paradossali, o tutte quante o la massima parte, le cose sulle quali ⟨si basa⟩ la conclusione e né essendone state eliminate né essendone state aggiunte certune, né essendo state le une eliminate, le altre aggiunte, si ha la conclusione.

⟨Si ha⟩ la seconda se, in relazione alla tesi, non può aver luogo il sillogismo a partire da cose di questo genere e così come prima si è enunciato.

La terza se, essendo state aggiunte alcune cose, avrebbe, sì, luogo un sillogismo, ma queste siano peggiori di quelle domandate ed opinioni notevoli in misura minore della conclusione.

Ancora, se, essendo state eliminate alcune cose, ⟨si ottiene la conclusione⟩: ché talvolta si assumono più cose di quelle necessarie, per cui non per il fatto che ci sono queste ha luogo il sillogismo.

Inoltre, se ⟨il sillogismo⟩ procede da cose più paradossali e meno credibili della conclusione, oppure se procede da cose vere, ma che esigono più fatica a dimostrare del problema.

Non si deve pensare che i sillogismi di tutti i problemi siano in ugual modo conformi alle opinioni notevoli e credibili: ché per natura alcune fra le cose che si cercano sono immediatamente più facili, altre più difficili; per cui, se si concluda a partire dalle opinioni più notevoli dalle quali si può, si è ragionato in modo valido.

È chiaro pertanto che il discorso non ha la medesima critica in relazione a ciò che è posto come problema e in quanto tale: infatti nulla impedisce che, in quanto tale, il discorso sia da fuggirsi, ma in relazione al problema sia da lodarsi; ed ancora, in senso inverso, che in quanto tale sia da lodarsi, in

relazione al problema da fuggirsi: quando sia agevole giungere alla conclusione a partire da molte opinioni notevoli e vere.

Talvolta può esserci un discorso anche concludente peggiore di uno non concludente: quando l'uno giunga a conclusione a partire da cose sciocche, pur non essendo di questo tipo il problema, mentre l'altro ha bisogno dell'aggiunta di cose tali da essere opinioni notevoli e vere, ed il discorso non si basi sulle cose assunte in aggiunta.

Non è giusto muovere critiche a coloro che giungono ad una conclusione vera mediante cose false: ché una cosa falsa è sempre necessario provarla mediante cose false, mentre il vero talvolta è possibile provarlo anche mediante cose false. Risulta evidente dagli *Analitici*[11].

Quando il discorso enunciato sia dimostrazione di qualcosa, se vi è qualche altra cosa che in nessun modo ha rapporto con la conclusione, non sarà un sillogismo su quella cosa. E se appaia ⟨esserlo⟩, sarà un sofisma, non una dimostrazione.

Il filosofema è un sillogismo apodittico; l'epicheirema un sillogismo dialettico; un sofisma un sillogismo eristico; un aporema un sillogismo dialettico di contraddizione.

Se si dimostri alcunché a partire da cose che sono entrambe comunemente ammesse, ma non sono in ugual modo comunemente ammesse, nulla impedisce che ciò che è stato dimostrato sia comunemente ammesso più di ciascuna delle due ⟨premesse⟩. Ma se l'una sia comunemente ammessa e l'altra né comunemente ammessa né comunemente non ammessa, oppure se l'una sia comunemente ammessa e l'altra non sia comunemente ammessa, se ⟨entrambe⟩ lo sono in ugual modo, ⟨anche la conclusione⟩ e sarebbe e non sarebbe in ugual modo una cosa comunemente ammessa; se invece una delle due lo sia in misura maggiore, ⟨la conclusione⟩ seguirà quella che lo è in misura maggiore.

Si ha un certo errore, e questo concerne i sillogismi, quando si operi la dimostrazione con un numero di termini intermedi superiore ⟨al necessario⟩, pur essendo possibile operarla

11. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 2.

mediante termini intermedi di numero inferiore ed esistenti nel discorso: per esempio, che un'opinione lo è maggiormente di un'altra, se si postuli: *ciascuna cosa in se stessa è ⟨ciò che è⟩ al massimo grado, ma esiste veramente un oggetto d'opinione in se stesso*, di conseguenza *l'oggetto d'opinione in se stesso è oggetto d'opinione in misura maggiore di quelli particolari*; ed inoltre: *a ciò che si dice in misura maggiore corrisponde ciò che si dice in misura maggiore*, ed *esiste un'opinione-in-sé vera che sarà esatta in misura maggiore di quelle particolari*; ma si è postulato sia che *esiste un'opinione-in-sé vera*, sia che *una cosa in se stessa è ⟨ciò che è⟩ al massimo grado*: di conseguenza *l'opinione in sé è più esatta*. Qual è il vizio ⟨di quest'argomento⟩? Non è forse che fa sì che resti nascosta la cosa per la presenza della quale ha luogo il discorso?

VIII, 12

⟨La chiarezza e la falsità degli argomenti⟩

Un discorso è chiaro, in un modo, ed è il più corrente, se sia concludente così che non si debba domandare nulla di più.

In un modo, che è anche quello che si dice principalmente,
162 b quando siano state assunte cose dalle quali ⟨la conclusione⟩ discende necessariamente e sia concludente mediante ⟨altre⟩ conclusioni.

Inoltre, se tralascia qualcosa che è opinione notevole in grado elevato.

Un discorso si dice falso in tre modi: in un modo quando paia concludere, pur non essendo concludente; il che è detto sillogismo eristico.

In un altro, quando giunga, sì, a conclusione, ma tuttavia non rispetto a ciò che è precedentemente posto (il che capita soprattutto a coloro che ignorano la riduzione all'impossibile), oppure quando concluda, sì, rispetto a ciò che è precedentemente posto, ma tuttavia non secondo il metodo proprio. Questo si ha quando, senza essere un ⟨discorso⟩ medico, sembri essere un ⟨discorso⟩ medico, o un ⟨discorso⟩ geometrico

senza essere un ⟨discorso⟩ geometrico, o dialettico senza essere dialettico, tanto se quel che si conclude sia falso, tanto se sia vero.

In un altro modo, se giunga a conclusione mediante cose false. La conclusione di questo ⟨discorso⟩ sarà talvolta falsa, talvolta vera: ché mediante cose false si conclude sempre il falso, mentre il vero è possibile anche a partire da cose non vere, come anche prima s'è detto[12].

Il fatto che il discorso sia falso è dunque un errore di chi parla più che del discorso, e neppure sempre di chi parla, ma quando non se ne avveda: giacché in realtà, se elimina qualcuno dei ⟨discorsi⟩ veri a partire da cose che sono il più possibile comunemente ammesse[13], noi lo accettiamo, in quanto tale, più di molti ⟨discorsi⟩ veri. Ché, essendo di questo genere, costituisce una dimostrazione di altre cose vere. Infatti qualcuna delle cose poste non deve esserlo in modo assoluto, per cui ve ne sarà una dimostrazione. Se invece giungesse ad una conclusione vera mediante cose false e troppo semplicistiche, ⟨il discorso⟩ sarebbe peggiore di molti che argomentano una cosa falsa (ma può essere tale anche ⟨un discorso⟩ che argomenti una cosa falsa).

Per cui è chiaro che la prima indagine è del discorso in quanto tale: se giunge a conclusione; la seconda se ⟨giunge ad una conclusione⟩ vera o falsa; la terza a partire da quali cose. Ché, se procede da cose false, ma che sono opinioni notevoli, è discorsivo[14]; se procede da cose reali ma paradossali, è scorretto; se invece ⟨le cose da cui muove⟩ sono e false e troppo paradossali, è evidente che è scorretto: o in senso assoluto o della cosa.

12. Cfr. *Top.*, VIII, 11, 162 a 9-11. Cfr. anche *Anal. Prior.*, II, 2.
13. È il caso della riduzione all'assurdo.
14. Λογικός (discorsivo) = dialettico.

VIII, 13

⟨*La petizione di principio e dei contrari*⟩

Come colui che interroga postula ciò che è posto in principio e i suoi contrari, si è detto negli *Analitici*[15], trattandone dal punto di vista della verità; ora invece bisogna parlarne dal punto di vista dell'opinione.

Postulare ciò che è posto in principio risulta in cinque modi: in un primo e più manifesto se ⟨qualcuno⟩ abbia postulato la cosa stessa che si deve dimostrare. Questo non è facile che passi inosservato nel caso che a postularsi sia la cosa stessa, ma negli omonimi e in tutto ciò in cui il nome e il discorso significano la medesima cosa, sfugge maggiormente.

163 a In un secondo quando, dovendo dimostrare un particolare, qualcuno ⟨l'⟩ abbia postulato come universale: per esempio ⟨se⟩, accingendosi a dimostrare che la scienza dei contrari è unica, abbia posto come principio che in generale la scienza degli opposti è unica. Sembra infatti che si postuli assieme ad altre, più numerose cose ciò che si doveva mostrare per se stesso.

In un terzo se qualcuno, proponendosi di mostrare un universale, ⟨l'⟩ abbia postulato come particolare: per esempio se, proponendosi ⟨di mostrare che la scienza⟩ di tutti i contrari ⟨è unica⟩, abbia posto come principio che lo è di certi determinati ⟨contrari⟩. Sembra infatti che anche questo ⟨discorso⟩ postuli per se stesso, separatamente, ciò che si doveva mostrare assieme a più cose.

Ancora, se qualcuno ha postulato il problema dopo averlo diviso: per esempio se, dovendo mostrare che la medicina è ⟨scienza⟩ del sano e del malato, abbia posto come principio ciascuna delle due cose, separatamente.

Oppure se qualcuno abbia postulato una delle due cose che conseguono l'una all'altra di necessità: per esempio, che il lato ⟨del quadrato⟩ è incommensurabile con la diagonale, quando si deve mostrare che la diagonale lo è con il lato.

Anche i contrari si postulano in un numero di modi uguale

15. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 16.

a ciò che è posto in principio. In un primo, infatti, se qualcuno abbia postulato gli opposti: affermazione e negazione.

In un secondo ⟨se abbia postulato⟩ i contrari secondo l'antitesi: per esempio, che bene e male sono la stessa cosa.

In un terzo se qualcuno, avendo posto come principio l'universale, postuli la contraddizione in un caso particolare: per esempio se, avendo assunto che la scienza dei contrari è unica, abbia posto come principio che altra è quella del sano e quella del malato.

Oppure se, avendo postulato *questo*, cerchi di assumere la contraddittoria nel caso dell'universale.

Ancora, se qualcuno abbia postulato il contrario di ciò che consegue di necessità mediante le cose poste, anche se non si siano assunti gli stessi opposti, ma si siano postulate due cose tali che da esse vi sarà la contraddizione opposta.

L'assumere i contrari è differente dall'assumere ciò che è posto in principio, poiché in quest'ultimo caso l'errore è in rapporto alla conclusione (è infatti guardando ad essa che diciamo che si postula ciò che è ⟨posto⟩ in principio), mentre i contrari si danno nelle proposizioni, per il fatto che queste si rapportano in un certo modo l'una con l'altra.

VIII, 14

⟨*La pratica della discussione*⟩

Per l'esercizio e la cura dei discorsi di questo tipo, per prima cosa è necessario abituarsi ad operare la conversione dei discorsi: ché in questo modo ci disporremo con maggiore abbondanza di mezzi vicino a ciò che si dice e, in poche cose, conosceremo molti discorsi. Operare la conversione è, infatti, avendo assunto l'inverso della conclusione, congiunta con le restanti domande, eliminare una delle cose che sono state concesse[16]. Infatti è necessario che, se la conclusione non si dà, una delle proposizioni sia eliminata, se veramente, come s'è detto, è necessario che la conclusione si dia se tutte le

16. Sulla conversione cfr. *Anal. Prior.*, II, 8-10.

⟨proposizioni⟩ siano state poste. Ed in relazione ad ogni tesi bisogna indagare sia l'epicheirema che prova che è così, sia 163 b l'argomento che prova che non è così e, dopo averlo trovato, bisogna ricercarne immediatamente la soluzione. In questo modo, infatti, capiterà di essersi contemporaneamente esercitati sia rispetto al domandare che al rispondere; e, se non avessimo nessun altro rispetto a cui farlo, rispetto a noi stessi. E dopo avere scelto degli argomenti con cui muovere l'attacco contro la stessa tesi, ⟨dobbiamo⟩ ordinarli gli uni a fianco degli altri: ché questo produce molta abbondanza di mezzi in ordine al forzare ⟨l'avversario⟩ e costituisce un grande aiuto in ordine all'effettuare la confutazione, quando si abbiano a disposizione mezzi ⟨per provare⟩ sia che è così, sia che non è così (infatti avviene che si prenda la precauzione contro le cose contrarie). E rispetto alla conoscenza e alla saggezza che è conforme alla filosofia, non è compito di poco conto l'essere in grado di abbracciare e d'aver abbracciato con lo sguardo le conseguenze nel caso di ciascuna ipotesi: resta infatti ⟨soltanto⟩ da scegliere correttamente una o l'altra di queste.

Ma per un ⟨compito⟩ di questo genere devono sussistere buone doti naturali, e questo è l'autentica, buona disposizione naturale: l'esser capaci di scegliere in modo valido il vero e di fuggire il falso. Proprio ciò che son ben capaci di compiere le persone fornite di doti naturali: ché, amando ed odiando bene quello che viene ⟨loro⟩ proposto, giudicano bene ciò che è la cosa migliore.

Rispetto a quelli fra i problemi che ricorrono la massima parte delle volte, si devono conoscere perfettamente i discorsi, e soprattutto in merito alle tesi prime: ché in queste si scoraggiano sovente coloro che rispondono.

Inoltre si devono avere a disposizione definizioni ed averle a portata di mano sia tra le opinioni notevoli che tra le cose prime: è mediante queste, infatti, che si hanno i sillogismi.

Bisogna cercare anche di dominare quelle cose nelle quali il più delle volte cadono i ragionamenti. Infatti, come in geometria è d'utilità l'essersi esercitati sugli elementi e nei numeri il possedere prontamente la moltiplicazione di quelli capitali ha molta importanza in relazione al conoscere anche l'altro numero che è

il risultato della moltiplicazione, similmente pure anche nei discorsi ⟨è importante⟩ l'avere facilità con i principi e conoscere a memoria le proposizioni. Ché, nello stesso modo in cui i luoghi posti soltanto nella facoltà mnemonica fanno subito ricordare le cose stesse, anche queste ⟨questioni⟩ renderanno più capaci di argomentare in virtù del ⟨solo⟩ guardare alle proposizioni numericamente determinate. E bisogna porre nella memoria una proposizione comune piuttosto che un discorso: giacché è mediamente difficile avere a disposizione un principio ed un'ipotesi.

Inoltre bisogna abituarsi a rendere un unico discorso molti, dissimulandolo quanto più nascostamente è possibile. E tale ⟨risultato⟩ si avrà se si starà il più possibile distanti dalle questioni affini a quelle intorno alle quali verte il discorso. E, tra i discorsi, saranno capaci di subire questo quelli massimamente universali: per esempio, che di più cose non vi è una sola conoscenza. Così infatti è anche nel caso dei relativi, dei contrari e delle cose coordinate.

Bisogna anche che le menzioni dei discorsi siano fatte in forma universale, anche se li si abbia discussi in forma particolare. Così infatti sarà pure possibile rendere un solo ⟨discorso⟩ molti. Similmente, anche nel campo della retorica, ⟨bisogna operare⟩ nel caso degli entimemi.

Chi parla, invece, ⟨deve⟩ evitare il più possibile di presentare i propri sillogismi in forma universale. E si devono sempre indagare i discorsi: se discutono basandosi su casi comuni. Ché tutti i ⟨discorsi⟩ particolari sono oggetto di discussione anche universalmente e nella dimostrazione particolare è inclusa la dimostrazione universale, per il fatto che non è possibile argomentare nulla senza gli universali.

Contro un giovane bisogna esplicare la ⟨propria⟩ pratica di cose atte ad indurre, invece contro una persona esperta ⟨la propria pratica⟩ di cose atte ad argomentare. E da coloro che sono atti ad argomentare bisogna cercare di far ammettere le proposizioni, da coloro che lo sono ad indurre le comparazioni. È in questo, infatti, che ciascuna delle due categorie si è esercitata.

Complessivamente, dall'esercitarsi nel discutere bisogna cercare di trarre o un sillogismo intorno a qualcosa, o una

soluzione, o una proposizione, o un'obiezione, oppure ⟨l'acclaramento⟩ se qualcuno ha posto le domande in maniera corretta o non in maniera corretta, o noi stessi o un altro, e perché
164 b ciascuna delle due cose. È infatti da ciò che deriva la capacità, e l'esercitarsi ha per fine la capacità, e soprattutto nell'ambito delle proposizioni e delle obiezioni. Ché, esprimendoci in generale, è capace di discutere colui che è capace di formulare proposizioni e obiezioni.

E il proporre ⟨qualcosa⟩ è rendere più cose una sola cosa (infatti ciò in relazione a cui è il discorso dev'essere totalmente assunto come uno), l'obiettare è rendere ciò che è uno molte cose: ché, concedendo l'una e non concedendo un'altra delle cose proposte, o si opera una divisione, o si opera un'eliminazione.

Non bisogna discutere con chiunque, né bisogna esercitarsi contro il primo venuto. Ché in relazione a taluni i discorsi diventano necessariamente viziati. Infatti, contro chi cerca con ogni mezzo di far vedere di sfuggire è giusto cercare di argomentare con ogni mezzo, ma non è elegante. Per questo non bisogna scontrarsi facilmente con i primi capitati. Ché ne deriva necessariamente un discorso viziato. Ed infatti coloro che sono ⟨così⟩ esercitati non sono capaci di evitare di discutere in modo contenzioso.

E si devono avere anche dei discorsi fatti in riferimento a quelli tra i problemi che sono di tal sorta che in essi, avendo a disposizione pochissimi mezzi, li renderemo utili per il massimo numero di cose. E questi sono i ⟨discorsi⟩ universali e quelli che più è difficile procurarsi a partire dalle cose con cui si ha abitualmente a che fare.

CONFUTAZIONI SOFISTICHE

I

⟨*L'esistenza di sillogismi e di confutazioni apparenti*⟩

Parliamo delle confutazioni sofistiche, ossia di quelle 164 a che sembrano confutazioni, ma sono paralogismi e non confutazioni, incominciando, secondo natura, dalle cose prime.

Ora, che alcuni siano sillogismi, altri sembrino esserlo pur non essendolo, è chiaro. Infatti, come negli altri casi questo si verifica a motivo della somiglianza di qualcosa, anche in quello dei discorsi è così. E difatti alcuni possiedono il buono stato di salute, altri danno a vedere ⟨di possederlo⟩, gonfiando ed addobbando se stessi alla maniera delle genti tribali; ed alcuni sono belli in forza della bellezza, altri danno a vedere 164 b ⟨di esserlo⟩, ornando se medesimi. Nel caso delle cose inanimate la situazione è simile. Ed infatti alcune sono veramente argento, altre veramente oro; ma altre non lo sono, bensì danno a vedere ⟨di esserlo⟩ secondo la sensazione: per esempio, le cose in litargirio e le cose in stagno di essere d'argento, e le cose giallo splendenti di essere d'oro. Allo stesso modo ⟨un discorso⟩ è sia un sillogismo sia una confutazione, un altro non lo è, ma dà a vedere ⟨di esserlo⟩, a motivo dell'inesperienza. Ché gli inesperti li vedono come se ne fossero distanti, da lontano. Infatti il sillogismo procede da alcune cose poste, 165 a in modo da dire di necessità qualcos'altro da ciò che è posto in forza di ciò che è posto[1]; la confutazione è un sillogismo con contraddizione della conclusione[2].

1. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1, 24 b 18; *Top.*, I, 1, 100 a 25.
2. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 20, 60 b 11.

Quelli[3] non fanno ciò, ma sembrano ⟨farlo⟩ per molti motivi, e tra essi un luogo è il più naturale e il più corrente, quello dovuto ai nomi. Poiché infatti non è possibile discutere adducendo le cose stesse, ma ci serviamo dei nomi come di simboli in luogo delle cose, riteniamo che quel che accade per i nomi accada anche per le cose, come nel caso dei ciottoli per coloro che calcolano.

Ma la somiglianza non sussiste: infatti i nomi e la quantità dei discorsi sono limitati, invece le cose sono infinite di numero. Pertanto è necessario che il medesimo discorso e l'unico nome significhino più cose. Come dunque anche nel caso precedente coloro che non sono abili a spostare i ciottoli sono ingannati da coloro che lo sanno ⟨fare⟩, nello stesso modo anche in quello dei discorsi coloro che sono inesperti della capacità dei nomi incappano in paralogismi, sia quando discutono essi stessi, sia quando ascoltano altri.

Quindi, per questa ragione e per quelle che si diranno[4], vi sono e un sillogismo ed una confutazione che danno a vedere ⟨di esserlo⟩, ma non lo sono. E poiché per alcuni è maggiormente d'utilità il sembrare di essere sapienti che l'esserlo senza sembrarlo (infatti la sofistica è una sapienza apparente senza esserlo, ed il sofista è uno che trae denaro da una sapienza apparente, ma che non lo è), è chiaro che per costoro è necessario anche sembrare di compiere l'opera propria del sapiente, piuttosto che compierla senza sembrare.

E, per esporre una cosa in relazione ad una cosa, opera propria di chi sa in ciascun ambito è non dire egli stesso il falso nell'ambito di ciò che sa e saper smascherare chi dice il falso. Queste cose consistono nell'esser capaci di dar ragione e nel riceverla.

È dunque necessario che coloro che vogliono esser sofisti ricerchino il genere dei discorsi che abbiamo detto: ché ne è d'utilità. Infatti questa capacità farà sì che ci si dia a vedere sapienti; della qual cosa si trovano ad avere l'intenzione.

3. Ossia i Sofisti.
4. Cfr. capp. 4 sgg.

Che dunque vi sia un tal genere di discorsi e che a tale capacità aspirino coloro che chiamiamo sofisti, è chiaro. Quante sono le specie dei discorsi sofistici e da quante cose, numericamente, è costituita questa capacità, ossia[5] quante parti della trattazione ci si trova ad avere, e intorno alle altre cose che appartengono a quest'arte, ora diciamo.

II

⟨*I quattro generi di discorso*⟩

Ora, dei discorsi che hanno luogo nel discutere vi sono quattro generi: ⟨discorsi⟩ didascalici, dialettici, esaminativi ed eristici.

Didascalici sono quelli che argomentano a partire dai 165 b
principi propri di ciascuna disciplina e non dalle opinioni di chi risponde (infatti bisogna convincere chi apprende); dialettici quelli che argomentano la contraddizione a partire dalle opinioni notevoli; esaminativi quelli che procedono dalle cose che paiono a chi risponde e per chi pretende di possedere la conoscenza è necessario sapere (il modo in cui ⟨è necessario⟩ è stato determinato in altri luoghi[6]); eristici quelli che, a partire dalle cose che danno a vedere di essere opinioni notevoli, ma non lo sono, sono atti ad argomentare o danno a vedere di essere atti ad argomentare.

Ora, di quelli apodittici si è parlato negli *Analitici*, di quelli dialettici ed esaminativi in altri trattati. Ora parliamo di quelli atti a contendere, ossia eristici.

III

⟨*I cinque scopi del sofista*⟩

Innanzitutto bisogna dire a quante cose mirano coloro che nei discorsi contendono ed amano vincere. Queste cose sono

5. Καί ha qui valore esplicativo (cfr. PACIUS, *In Porph. Isag. et Ar. Organ. Com.*, p. 481).
6. Cfr. *Top.*, VIII, 5; *Anal. Post.*, I, 4. Si veda anche *Metaph.*, IV, 2, 1004 b 25.

cinque di numero: la confutazione, la falsità, il paradosso, il solecismo e, quinto, il fare che l'interlocutore parli a vanvera (e questo è esser costretti a dire più volte la medesima cosa); oppure che ciascuna di queste cose non è reale, bensì apparente. Infatti ⟨i Sofisti⟩ si propongono in via principale di dare a vedere di confutare; in secondo luogo di mostrare che ⟨l'avversario⟩ dice qualche falsità; in terzo luogo di condur⟨lo⟩ al paradosso; in quarto luogo di far⟨gli⟩ dire un solecismo (e questo è far sì che colui che risponde imiti i barbari nell'espressione a partire dal discorso); per ultimo ⟨fargli⟩ dire più volte la medesima cosa.

IV

⟨*Le confutazioni* in dictione⟩

Vi sono due modi di confutare[7]: gli uni, infatti, ⟨si costituiscono⟩ in seguito all'espressione, gli altri al di fuori dell'espressione.

Le cose che provocano l'apparenza ⟨di una confutazione⟩ in seguito all'espressione sono sei di numero. Queste cose sono l'omonimia, l'anfibolia, la composizione, la divisione, l'accentuazione, la forma dell'espressione. Garanzia di ciò sono sia quella ottenuta mediante induzione, sia un sillogismo: tra qualche altro che eventualmente si assuma, anche quello che in tutti questi modi non potremmo significare la stessa cosa con gli stessi nomi e discorsi.

In seguito all'omonimia si hanno quelli tra i discorsi che sono di questo tipo: per esempio che «apprendono coloro che conoscono». Infatti i grammatici apprendono le cose che vengono recitate». Ché, «apprendere» è omonimo e ⟨significa⟩ sia «comprendere servendosi della conoscenza» che «assumere conoscenza». E ancora che «i mali sono beni. Infatti le cose che sono necessarie sono beni, ma i mali sono cose necessarie». Ché «ciò che è necessario» è due cose: «ciò che è inevitabile», che capita sovente anche nel caso dei mali (giac-

7. Cfr. *Reth.*, II, 24.

ché un male è qualcosa di inevitabile); ma anche i beni diciamo che «sono necessari». Inoltre: «l'essere la stessa persona seduta e in piedi, e malata e sana. Infatti chiunque si è alzato sta in piedi, e chiunque guarisce è sano; ma si è alzato chi è 166 a
seduto, e guarisce chi è malato». Ché il fare o il subire chi è malato una qualunque cosa, non significa una sola cosa, ma talvolta che ⟨la fa o la subisce⟩ colui che attualmente è malato, talvolta colui che precedentemente era malato. Peraltro «guarisce» e «chi è malato» e «quando è malato»; ma «è sano» non «quando è malato», bensì «chi è malato»: non attualmente, ma chi lo era prima.

In seguito all'anfibolia ⟨si hanno⟩ i discorsi di questo tipo: «volere per me la cattura dei nemici» e «non è forse che la cosa che uno conosce, questa cosa conosce?». Infatti con questo discorso è possibile significare come conoscente sia chi conosce che la cosa conosciuta. Ancora: «non è forse che la cosa che uno vede, questa cosa vede ? Ma vede la colonna. Dunque la colonna vede» Ancora: «non è forse che ciò che tu dici che è, questa cosa tu dici essere? Ma dici che è una pietra. Tu, dunque, dici di essere una pietra» Ancora: «non è forse possibile dire quel che sta in silenzio?» Ché, anche «dire quel che sta in silenzio» è due cose: lo stare in silenzio colui che parla e lo starvi le cose dette.

Si hanno tre modi dei ⟨discorsi⟩ dovuti all'omonimia e all'anfibolia. Uno quando o il discorso o il nome significhi in senso proprio più cose: per esempio «aquila» e «cane». Uno quando siamo abituati a parlare in questo determinato modo. Un terzo quando il composto significhi più cose, mentre la determinazione separata ha significato semplice: per esempio, «conoscere le lettere». Ché ciascuna delle due determinazioni, se si dà il caso, significa alcunché di unico, «conoscere» e «lettere»; ma entrambe ⟨significano⟩ più cose: o il possedere conoscenza le lettere stesse, o che un altro ⟨ha conoscenza⟩ delle lettere.

Pertanto l'anfibolia e l'omonimia hanno luogo in seguito a tali modi. In seguito, invece, alla conposizione ⟨hanno luogo⟩ cose di questo tipo: per esempio, «poter camminare uno che è seduto» e «⟨poter⟩ scrivere uno che non scrive» (infatti

non si ha lo stesso significato se si enunci come possibile «camminare uno che è seduto» dividendo e componendo. E questi ⟨rilievi valgono⟩ parimenti se si ponga assieme «scrivere uno che non scrive»: ché significa che ha la capacità di scrivere mentre non scrive. Ma se non si componga, ⟨significa⟩ che, quando non scrive, ha la capacità di scrivere). Ancora, «apprendere attualmente le lettere, se è vero che apprende ciò che conosce». Inoltre, «uno che è capace di portare una sola cosa, è capace di portare molte cose».

In seguito alla divisione ⟨si ha⟩ che «cinque è due e tre» ed «è dispari e pari», e «ciò che è maggiore è uguale»: giacché è così grande ed anche più. Infatti lo stesso discorso, dividendo e componendo, non può sembrare che significhi sempre la medesima cosa: per esempio, «io ti feci schiavo essendo libero»[8] e «di cinquanta uomini, il divino Achille ne lasciò cento»[9].

166 b In seguito all'accentuazione non è facile costruire un discorso nelle discussioni non scritte, invece in quelle scritte e nei poemi lo è di più. Per esempio, alcuni correggono anche Omero contro coloro che lo criticano come se avesse detto un'assurdità: «questo non imputridisce alla pioggia»[10]. Infatti risolvono la cosa con l'accentuazione, pronunciando «ou» più acuto. Ancora, per ciò che riguarda il sogno di Agamennone, ⟨affermano⟩ che non fu Zeus stesso a dire «gli concediamo che la sua preghiera sia esaudita», ma che ordi-

8. La divisione (che può operarsi o con una virgola o con una semplice pausa della voce) tra «schiavo» ed «essendo» dà alla frase il senso di «da libero ti ho reso schiavo», mentre unendo (attraverso un nesso accusativale che in italiano suona male, ma non così in greco) «essendo libero» a «ti», significa il contrario: «da schiavo ti ho reso libero». Il verso potrebbe esser tratto da una commedia di Menandro (cfr. Tricot, *op. cit.*, p. 12, nota 2) ed in Terenzio, *Andria*, I, 1,10 si legge «feci e servo ut esses libertus mihi».

9. La frase greca, che malamente può rendersi in italiano nell'ambiguità che invece presenta nella lingua originale, significa, dividendo «uomini» da «cento», «di cinquanta uomini, il divino Achille ne lasciò cento», il che è assurdo; oppure, unendo «uomini» a «cento», «cinquanta tra cento uomini lasciò il divino Achille».

10. Cfr. *Il.*, XXIII, 328. In *Poet.*, 25,1461 a 25 Aristotele attribuisce a Ippia di Taso la correzione di οὗ («di cui questo si imputridisce con la pioggia») nella negazione οὐ.

nava al sogno di concederglielo[11]. Dunque le cose di questo genere hanno luogo in seguito all'accentuazione.

I discorsi ⟨che si costituiscono⟩ in seguito alla forma dell'espressione accadono quando ciò che non è identico si interpreti in modo identico: per esempio, il maschile come femminile, o il femminile come maschile, o il neutro come una di queste due cose, o — ancora — la qualità come quantità, o la quantità come qualità, o l'attivo come passivo, o ciò che giace come attivo, e le altre cose come si è prima distinto[12]. Infatti, per l'espressione, è possibile indicare ciò che non fa parte del *fare* come una delle cose che fanno parte del *fare*: per esempio, per la forma dell'espressione «star bene» si dice in modo simile a «tagliare» o «edificare». Eppure l'uno esprime, in qualche maniera, una qualità o alcunché che giace, l'altro un fare. E allo stesso modo è anche negli altri casi.

Pertanto le confutazioni che si costituiscono in seguito all'espressione derivano da questi luoghi. Le specie dei paralogismi che si costituiscono fuori dell'espressione sono sette: una in seguito all'accidente; come seconda l'esser detto in senso assoluto e non in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, o in un certo luogo, o in un certo tempo, o in relazione a qualcosa; come terza quella che si costituisce in seguito all'ignoranza della confutazione; come quarta quella che si costituisce in seguito alla conseguenza; come quinta quella che si costituisce in seguito alla petizione di principio; come sesta quella che si costituisce in seguito al porre come causa ciò che non è causa; come settima il rendere una sola cosa domandata le più cose domandate.

11. Il testo citato sembra essere il frutto di una confusione tra *Il.*, II, 1-35 (dove si parla del sogno di Agamennone, ma quest'espressione non compare), e *Il.*, XXI, 288-297 (dove a tema è la visione di Achille, ma all'ultimo verso è presente l'espressione in oggetto, che però viene pronunciata da Posidone). Sull'incertezza del riferimento si vedano ALEX., 34,4; PACIUS, *In Porph. Isag. et Ar. Organ. Comm.*, p. 485; WAITZ, II, pp. 533-534. Il cambio d'accento farebbe leggere δίδομεν («concediamo») in luogo di διδόμεν («concedere», infinito ionico).

12. Cfr. *Top.*, I, 9 e *Cat.*, 4 (quantunque WAITZ, II, p.534 contesti questo secondo riferimento).

V

⟨*I paralogismi dovuti alla forma del ragionamento*⟩

I paralogismi che si costituiscono in seguito all'accidente hanno luogo quando si pensi che una qualunque ⟨determinazione⟩ appartiene in modo simile alla cosa e all'accidente[13]. Poiché infatti alla stessa cosa molte sono accidentali, non è necessario che tutte le medesime ⟨determinazioni⟩[14] appartengano a tutti i predicati[15] e a ciò di cui sono predicati. Per esempio, «se *Corisco* è cosa diversa da *un uomo*, egli è diverso da se stesso, giacché è un uomo»; oppure, se è diverso da Socrate, e Socrate è un uomo, sostengono che si ha ammesso che è una cosa diversa da un uomo, per il fatto che ciò di cui hanno sostenuto che è diverso, capita che sia un uomo.

I paralogismi che si costituiscono in seguito al dirsi questa data cosa in senso assoluto o sotto un certo aspetto e non in senso proprio, hanno luogo quando ciò che si enuncia in senso particolare sia stato assunto come enunciato in senso asso-
167 a luto: per esempio, se il non esistente è oggetto di opinione, ⟨sostengono⟩ che il non esistente è. Ché non sono la stessa cosa l'essere alcunché e l'essere in senso assoluto. Oppure — ancora — ⟨sostengono⟩ che l'esistente non è esistente, se non è qualcuna delle cose esistenti: per esempio, se non è un uomo. Ché non sono la stessa cosa il non essere alcunché e non essere in senso assoluto.

Ma per la vicinanza dell'espressione sembra anche vi sia poca differenza tra l'essere alcunché e l'essere, e tra il non essere alcunché e il non essere. Similmente è anche per «⟨essere⟩ per un certo aspetto» e «⟨essere⟩ in senso assoluto»: ad esempio, l'Indo, che è tutto nero, è bianco quanto ai denti; pertanto è bianco e non bianco. Oppure, se è entrambe le determinazioni per un certo aspetto, ⟨sostengono⟩ che gli appartengono contemporaneamente i contrari.

13. Come indica ALESSANDRO D'AFRODISIA, 37, 32, τὸ συμβεβηκός sta per τὸ κατεγορούμενον e denota ogni predicazione, sia accidentale che essenziale.

14. Correggo, col Casaubon e col Ross, la lezione ταῦτα della tradizione manoscritta in ταὐτά.

15. Ossia, a tutti gli attributi accidentali della cosa.

In alcuni casi per tutti è facile vedere tale ⟨paralogismo⟩: per esempio, se, avendo assunto che l'Etiope è nero, ⟨il sofista⟩ chiedesse se è bianco quanto ai denti. Se dunque è bianco per quest'aspetto, crederebbe che la discussione ha stabilito che è nero e non nero, avendo concluso la domanda a mo' di sillogismo.

Spesso, però, in alcuni casi sfugge: in tutti quelli nei quali, quando ⟨la cosa⟩ si dica per un certo aspetto, sembrerebbe che ne consegua anche l'universale, e in tutti quelli in cui non è facile vedere quale di quelle determinazioni bisogna dare in senso proprio. Tale circostanza ha luogo nelle cose in cui sussistono in ugual modo gli opposti. Sembra infatti che, in senso assoluto, o si devono dare entrambi o non se ne deve dare nessuno dei due: per esempio, se una metà è bianca e l'altra metà è nera, ⟨la cosa⟩ è bianca o nera?

Altri ⟨paralogismi⟩ hanno luogo in seguito al non aver determinato che cos'è un sillogismo o che cosa una confutazione, specialmente in seguito alla mancanza del discorso definitorio. Infatti una confutazione è una contraddizione della medesima ed unica cosa: non di un nome, ma di una cosa, e di un nome non sinonimo, ma di quello stesso in questione, a partire dalle cose concesse, di necessità (senza che sia aggiunta quella iniziale), sotto il medesimo rispetto e secondo la medesima relazione e nel medesimo modo e nel medesimo tempo.

Nello stesso modo ⟨va determinato⟩ anche il dirsi il falso intorno ad alcunché. Ma alcuni, tralasciando qualcosa di quello che s'è detto, danno ⟨soltanto⟩ a vedere di confutare: per esempio, ⟨dicendo⟩ che la medesima cosa è doppia e non doppia: ché il due è doppio dell'uno, ma non è doppio del tre. Oppure, se la medesima cosa è doppia e non doppia della medesima cosa, ma non sotto il medesimo rispetto: ché, per la lunghezza è doppia, ma per la larghezza non è doppia. Oppure, se lo è della stessa cosa e sotto il medesimo rispetto e nello stesso modo, ma non nello stesso tempo: per il che è una confutazione apparente. Ma si può ricondurre questo ⟨paralogismo⟩ a quelli che si costituiscono in seguito all'espressione.

Le confutazioni che si costituiscono in seguito alla petizione di principio hanno luogo così e in tanti modi quanti è possibile postulare il principio[16], e danno ⟨soltanto⟩ a vedere di confutare, per il fatto di non essere capaci di abbracciare con uno sguardo l'identico e il diverso.

167 b La confutazione che si costituisce in seguito al conseguente ha luogo per il fatto di credere che la conseguenza ammetta conversione. Quando infatti, esistendo questa cosa, esista di necessità quest'altra, ritengono anche che, se esiste questa seconda, di necessità esiste pure l'altra. Donde si originano anche gli errori concernenti l'opinione che deriva dalla percezione. Spesse volte, infatti, si è supposto che la bile sia miele per il fatto che il colore giallo s'accompagna al miele. E poiché accade che la terra, quando è piovuto, diventa umida, anche se sia umida supponiamo che è piovuto. Ma ciò non è necessario.

Nei trattati di retorica le dimostrazioni secondo il segno procedono dalle conseguenze. Volendo, infatti, mostrare che ⟨una persona⟩ è adultera, si assume quel che ne consegue: che è persona che s'adorna con cura o che la si vede di notte mentre va errando. Ma molte persone hanno questi caratteri, ma non il predicato.

Similmente è anche nei procedimenti sillogistici: per esempio, il discorso di Melisso che il tutto è infinito, avendo assunto che il tutto è ingenerato (ché dal non esistente non può derivare nulla), e che ciò che si genera, si genera da un principio. Se dunque non si è generato, il tutto non ha un principio, per cui è infinito. Ma non è necessario che si derivi questa conseguenza: infatti non è necessario che, se tutto ciò che si genera ha un principio, anche se alcunché ha un principio si è generato; come neppure se chi ha la febbre è caldo, anche chi è caldo ha necessariamente la febbre.

Le confutazioni che si costituiscono in seguito ⟨all'assumere⟩ come causa ciò che non è causa, hanno luogo quando si assuma in più ciò che non è una causa, supponendo che la confutazione si costituisca in seguito a esso. Tale circostanza

16. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 16, 64 b 28; *Top.*, VIII, 13, 162 b 31.

accade nei sillogismi per riduzione all'impossibile: ché in questi è necessario eliminare qualcuna delle cose poste. Se dunque ⟨qualche falsa causa⟩ sia stata enumerata tra le domande necessarie in funzione di una conseguenza impossibile, sovente la confutazione sembrerà costituirsi in seguito a questo: per esempio, che anima e vita non sono la stessa cosa. Ché, se la generazione è cosa contraria alla corruzione, anche una certa generazione lo sarà ad una certa corruzione; ma la morte è una certa corruzione ed è cosa contraria alla vita, per cui la vita è generazione e il vivere generarsi. Ma questo è impossibile. Pertanto non sono la stessa cosa l'anima e la vita. Ma non lo si è provato con un sillogismo: ché accade l'impossibile anche se non si dica che la vita è la stessa cosa dell'anima, ma soltanto che la vita è cosa contraria alla morte, che è corruzione, e la generazione è cosa contraria alla corruzione. Pertanto tali discorsi non sono, in senso assoluto, incapaci di produrre un sillogismo, ma sono incapaci di produrre un sillogismo in relazione a ciò che si è supposto. E tale circostanza sovente resta anche non meno nascosta a coloro stessi che pongono le domande.

Pertanto i discorsi che si costituiscono in seguito al conseguente ed in seguito a ciò che non è causa, sono di tal natura. Quelli che si costituiscono in seguito al rendere una le due domande hanno luogo quando sfugga che vi sono più ⟨domande⟩ e venga proposta una sola risposta, come se esistesse una sola questione.

Ora, in alcuni casi è facile vedere che vi sono più ⟨domamde⟩ e che non bisogna dare una sola risposta: per esempio, «forse che la terra è mare o ⟨lo è⟩ il cielo ?». Ma in alcuni casi lo è di meno e, come se esistesse una sola questione, o si conviene, per il fatto di non rispondere a ciò che è domandato, oppure si dà ⟨soltanto⟩ a vedere di discutere. Per esempio; «non è forse che questo e quest'altro è un uomo? Per cui, se uno colpisce questo e quest'altro, colpirà un uomo, ma non degli uomini». O ancora: «le cose di cui alcune sono buone, altre non buone, sono tutte buone o non buone?» Ché, quale delle due cose ⟨uno⟩ dica, può dar l'impressione d'incorrere in una confutazione apparente o di commettere un

errore apparente: infatti il dire che qualcuna delle cose non buone è buona, o che ⟨qualcuna⟩ delle cose buone non è buona, è falso.

Ma talvolta, se siano state assunte in aggiunta alcune cose, potrebbe aver luogo anche una confutazione reale: per esempio, se si avesse concesso che parimenti una sola e molte cose son dette bianche , nude e cieche. Ché, se è cieco ciò che non possiede la vista, ma per natura è atto a possederla, saranno anche cieche le cose che non possiedono la vista, ma per natura sono atte a possederla. Quando, dunque, l'una la possieda e l'altra non la possieda, entrambe saranno o vedenti o cieche: il che è impossibile.

VI

⟨Riduzione delle confutazioni sofistiche all'inosservanza delle regole della confutazione⟩

Ora, o bisogna dividere così i sillogismi e le confutazioni apparenti, oppure bisogna ricondurli tutti all'ignoranza della confutazione, facendone il principio. Infatti è possibile risolvere tutti quanti i modi che abbiamo enunciato nella definizione della confutazione.

In primo luogo ⟨si deve indagare⟩ se sono incapaci di produrre un sillogismo. Ché dalle cose poste la conclusione deve derivare in modo che la si enunci di necessità e non da darlo a vedere.

Poi ⟨si deve esaminare⟩ anche parte per parte la definizione ⟨della confutazione⟩. Ché, delle ⟨confutazioni⟩ basate sull'espressione, le une hanno luogo in seguito alla doppiezza di significato: per esempio, l'omonimia[17], il discorso[18] e la somiglianza della forma[19] (è infatti consuetudine significare ogni

17. Cfr., *ante*, 4, 165 b 30.
18. Con quest'espressione Aristotele si riferisce, con ogni probabilità, all'anfibolia (cfr. *ante*, 4, 166 a 6), la quale deriva dalla costruzione ambivalente dell'enunciato.
19. Cfr. *ante*, 4, 166 b 10.

cosa come «un certo questo»,[20]; mentre la composizione, la divisione e l'accentuazione[21] hanno luogo per il fatto che il discorso non è il medesimo o perché il nome è ciò che differisce. Invece bisognerebbe che anche questo, come pure la cosa, fosse identico, se si vuole che poi vi siano confutazione o sillogismo: per esempio, se si tratta di un mantello, non ⟨si deve⟩ concludere il sillogismo ⟨dicendo⟩ che è una veste, ma che è un mantello. Ché anche quella cosa è vera, però non conclude il sillogismo, ma vi è ancora bisogno di una domanda per chi ne ricerca il perché: se significa la stessa cosa ⟨di mantello⟩.

Le ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito all'accidente, quando sia stato definito il sillogismo diventano manifeste. Infatti la medesima definizione deve darsi anche della confutazione, salvo che deve aggiungersi la contraddizione[22]: infatti la confutazione è un sillogismo della contraddizione. Se dunque non si dà sillogismo dell'accidente, non si produce confutazione. Ché se, esistendo queste cose, è necessario che esista quest'altra cosa, e questa cosa è bianca, non è necessario che sia bianca in forza del sillogismo. Neppure se il triangolo deve avere ⟨gli angoli interni⟩ uguali a 168 b
due retti, e gli è accidentale essere una figura o una cosa prima o un principio, e questo perché è una figura o un principio o una cosa prima: infatti la dimostrazione non è in quanto figura né in quanto cosa prima, ma in quanto triangolo. E similmente è anche negli altri casi. Di conseguenza, se la confutazione è un certo sillogismo, non può esistere la confutazione per accidente.

Però in seguito a questo e gli esperti e, complessivamente, coloro che hanno scienza sono confutati da coloro che non hanno scienza: è infatti accidentalmente che fanno i loro sillogismi contro quelli che sanno; invece costoro, se non sono capaci di operare una distinzione, o concedono di essere in-

20. Vale a dire, come alcunché di determinato (cfr. *Cat.*, 5, 3 b 10-23).
21. Paralogismi *extra dictionem*, esaminati *ante*, 4, 166 a 23, 33; 5, 167 b 1.
22. La contraddizione della proposizione da confutare.

terrogati o, senza averlo concesso, si crede che l'abbiano concesso.

Le ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito all'⟨assumere le cose⟩ per un certo aspetto o in senso assoluto, ⟨sono tali⟩ perché l'affermazione e la negazione non sono della stessa cosa. Infatti negazione di «bianco per un certo aspetto» è «non bianco per un certo aspetto», e di «bianco in senso assoluto» è «non bianco in senso assoluto». Se dunque, essendosi concesso che «è bianco per un certo aspetto», lo si assume come se si fosse detto che lo è in senso assoluto, non si fa una confutazione, ma si dà a vedere ⟨di farla⟩ per l'ignoranza del *che cos'è* la confutazione.

Ma le più manifeste di tutte sono le ⟨confutazioni apparenti⟩ che abbiamo prima menzionato[23], in seguito alla definizione della confutazione. Perciò sono state anche denominate così. Infatti, è in seguito alla mancanza del discorso definitorio che si origina l'apparenza ⟨della confutazione⟩, e se si dividono così ⟨le false confutazioni⟩ si deve porre come cosa comune a tutte queste la mancanza del discorso definitorio.

Le ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito alla petizione di principio e al porre come causa ciò che non è causa, sono chiare attraverso la definizione. Infatti la conclusione deve derivare «per il fatto che si dà questo»[24]: il che non sarebbe possibile nelle cose che non sono cause; ed ancora: «non annoverandovi quella iniziale»[25]: il che non hanno le confutazioni che si costituiscono in seguito alla petizione del principio.

Le ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito al conseguente sono una parte dell'accidente: infatti il conseguente è un accidente. Però differisce dall'accidente perché l'accidente si può cogliere in un unico caso soltanto (per esempio, il giallo e il miele sono identici, e il bianco e il cigno), invece ciò che si costituisce in seguito al conseguente ⟨si coglie⟩ sempre in più cose: infatti riteniamo che le cose che sono

23. Cfr. *ante*, 5, 167 b 21-35. Si tratta di paralogismi per ignoranza della confutazione κατ' ἐξοχήν.
24. Cfr. *Anal. Prior.*, I, 1, 24 b 18.
25. Cfr. *ante*, 5, 167 a 25.

identiche ad una sola e medesima cosa, siano identiche tra loro. Per questo si ha una confutazione in seguito al conseguente. Ma non è vero in tutti i casi: per esempio, se ⟨l'identità⟩ sia per accidente. Infatti tanto la neve che il cigno sono identici per il bianco. O ancora, come nel discorso di Melisso[26]: egli assume che sono la stessa cosa l'essersi originato e l'avere principio, o il diventare uguali e l'assumere la stessa grandezza. Poiché infatti ciò che si è originato ha un principio, ritiene che anche ciò che ha un principio si è originato, come se entrambe le cose fossero identiche per il fatto di avere un principio: ciò che si è originato e ciò che è limitato. Similmente anche per le cose che diventano uguali: se quelle 169 a che assumono la medesima ed unica grandezza diventano uguali, anche quelle che diventano uguali assumono un'unica grandezza. Per cui egli assume il conseguente.

Poiché dunque la confutazione che si costituisce in seguito all'accidente consiste nell'ignoranza della confutazione, è evidente che ⟨vi consiste⟩ anche quella che si costituisce in seguito al conseguente. Ma questo bisogna esaminarlo anche in un altro modo[27].

Le ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito al rendere una sola le molte domande, consistono nel fatto che noi non articoliamo il discorso definitorio della proposizione. Infatti la proposizione ⟨enuncia⟩ un'unica cosa di un'unica cosa. Ché la medesima definizione lo è di una sola cosa e della cosa in senso assoluto: per esempio di «uomo» e di un solo uomo. E similmente è anche negli altri casi. Se dunque è unica la proposizione che sostiene una sola cosa di una sola cosa, anche l'interrogazione di questo tipo sarà una proposizione in senso assoluto. E poiché il sillogismo procede da proposizioni, e la confutazione è un sillogismo, anche la confutazione procederà da proposizioni. Se dunque la proposizione ⟨enuncia⟩ una sola cosa di una sola cosa, è chiaro che anche questa ⟨confutazione apparente⟩ consiste nell'ignoranza della confutazione: ché dà a vedere di essere una proposi-

26. Cfr. *ante*, 5, 167 b 13.
27. Cfr. *infra*, capp. 24 e 25.

zione quella che non è una proposizione. Se dunque si è data una risposta come ad una sola domanda, vi sarà confutazione; se invece non la si è data, ma si dà a vedere ⟨di averla data⟩, si ha una confutazione apparente.

Di conseguenza tutti i luoghi cadono nell'ignoranza della con futazione: gli uni, infatti, in seguito all'espressione, perché la contraddizione (cosa che è propria della confutazione) è apparente; gli altri in seguito alla definizione di sillogismo.

VII

⟨*Le cause dei paralogismi*⟩

L'errore delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito all'omonimia e al discorso[28] ha luogo per il fatto di non esser capaci di distinguere ciò che si dice in molti sensi (alcune cose, infatti, non è agevole distinguere: per esempio, l'uno, l'essere, l'identico)[29]; delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito a composizione e a separazione per il fatto di credere che non fa alcuna differenza il discorso composto o separato, come nella massima parte dei casi.

Similmente è anche ⟨per l'errore⟩ delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito all'accentuazione: infatti sembra che il discorso con intonazione grave e con intonazione acuta non significhi una cosa diversa: in nessun caso o non in molti.

Invece ⟨l'errore⟩ delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito alla forma ha luogo per la somiglianza dell'espressione. Infatti è difficile distinguere quali cose si dicono nello stesso modo e quali come in modo diverso (chi infatti è in grado di fare questo è pressoché vicino al vedere il vero, e soprattutto sa acconsentirvi), giacché supponiamo che tutto ciò che si predica di qualcosa sia un certo questo, e lo intendiamo come una cosa sola. Ché soprattutto all'uno e alla sostanza sembra che conseguano l'«un certo questo» e l'essere. Perciò questo modo deve porsi tra quelli che si costituiscono in se-

28. Ossia all'anfibolia (cfr. la nota 8).
29. Cfr. *Metaph.*, V, 6, 7, 9.

guito all'espressione: innanzitutto perché l'errore si origina in misura maggiore quando si effettua l'indagine assieme ad altri che da se stessi (infatti la ricerca insieme ad un altro ⟨si compie⟩ per mezzo di discorsi, mentre quella personale ⟨si compie⟩, in misura non minore, mediante la cosa stessa); inoltre, anche da se stesso capita di sbagliarsi, quando si effettui 169 b la ricerca sul discorso. In più l'errore deriva dalla somiglianza, e la somiglianza dall'espressione.

⟨L'errore⟩ delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito all'accidente ha luogo per il fatto di non saper discernere l'identico e il diverso, e l'uno e i molti, né a quali fra le predicazioni sopraggiungono tutte le medesime ⟨determinazioni⟩ che alla cosa[30].

Similmente è anche ⟨per l'errore⟩ delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito al conseguente: ché il conseguente è una certa parte dell'accidente[31]. Inoltre in molti casi e si dà a vedere e si ritiene che sia così: che se questo non è separato da quest'altro, neppure quest'altro è separato da questo.

L'errore delle ⟨confutazioni⟩ che si costituiscono in seguito alla mancanza del discorso definitorio e di quelle che si costituiscono in seguito all'⟨assumere la cosa⟩ per un certo aspetto e in senso assoluto, ha luogo nella piccola differenza ⟨tra l'una e l'altra cosa⟩. Infatti noi ammettiamo l'universale come se il «qualcosa» o «per un certo aspetto» o il «come» o l'«adesso» non significasse nulla in aggiunta.

Similmente è anche nel caso delle ⟨confutazioni⟩ che effettuano una petizione di principio, di quelle che adducono come causa ciò che non è causa e tutte quelle che rendono più domande come una sola. Ché in tutte l'errore ha luogo perché la differenza è piccola. Infatti per questa ragione non discerniamo la definizione né della proposizione né del sillogismo.

30. Cfr. *ante*, 5, 166 b 30.
31. Cfr. *ante*, 6, 168 b 27 sgg.

VIII

⟨*Le confutazioni sofistiche in materia*⟩

Poiché conosciamo in seguito a quante cose si originano i sillogismi apparenti, conosciamo anche in seguito a quante cose possono originarsi i sillogismi e le confutazioni sofistici. Chiamo confutazione e sillogismo sofistici non soltanto quelli che hanno l'apparenza di un sillogismo o di una confutazione, senza esserlo, ma anche quelli che lo sono, ma hanno l'apparenza ⟨soltanto⟩ di essere propri della cosa. Questi sono quei sillogismi che non confutano e non mostrano che ⟨gli avversari⟩ sono ignoranti in quanto alla cosa: il che, si diceva, è proprio dell'⟨arte⟩ esaminativa[32]. L'⟨arte⟩ esaminativa è una parte della dialettica[33], e questa può provare sillogisticamente una falsità per l'ignoranza di chi dà la risposta.

Le confutazioni sofistiche, anche se provino con un sillogismo la contraddizione, non rendono manifesto se ⟨l'avversario⟩ è ignorante. Infatti con questi discorsi si ostacola anche chi sa.

Che noi le conosciamo con lo stesso metodo[34], è chiaro. Infatti le cose che fanno credere a coloro che ascoltano che si è provato sillogisticamente come se si fosse proceduto per domande, sono tante quante quelle in seguito alle quali ⟨ciò⟩ potrebbe sembrare anche a chi risponde. Per cui vi saranno argomenti falsi per queste cose: o per tutte o per alcune. Infatti, ciò che uno crede d'aver concesso senza essere interrogato, porrebbe anche quando è interrogato.

Tuttavia in alcuni casi accade contemporaneamente di domandare in aggiunta ciò che manca e di rendere manifesto ciò che è falso: per esempio, nelle ⟨confutazioni apparenti⟩ che si costituiscono in seguito all'espressione e al solecismo[35].

Se dunque i paralogismi della contraddizione si costituiscono in seguito alla confutazione apparente, è chiaro che tante sono le cose in seguito alle quali si costituirebbero sillo-

32. Ossia della critica.
33. Cfr. *ante*, 2,165 b 4.
34. con cui si conoscono i sillogismi apparenti.
35. In proposito cfr. *ante*, 3, 165 b 20; *postea*, 14.

gismi anche di falsità quante sono quelle in seguito a cui si costituisce pure la confutazione apparente. Ma la confutazione apparente si costituisce in seguito alle parti di quella reale. Ché la confutazione sarebbe apparente venendo meno ciascuna ⟨di esse⟩: per esempio, quella che si costituisce in seguito ad una conclusione che non deriva per mezzo del discorso[36] (il sillogismo per riduzione all'impossibile), quella che rende una le due interrogazioni, in seguito alla proposizione[37], quella che si costituisce in seguito all'accidente in luogo del per sé[38], quella che ne è una parte: la confutazione che si costituisce in seguito al conseguente[39]. Inoltre, il derivare la conseguenza non sulla cosa, bensì sul discorso[40]. Ancora: quando la contraddizione, invece di esere universale e sotto il medesimo rispetto e per il medesimo rapporto e nello stesso modo, versa solo su un aspetto o si costituisce in seguito a ciascuna di queste cose[41]. Inoltre, in violazione della regola: «non annoverandovi il principio», l'effettuare una petizione di principio[42]. Di conseguenza noi possiamo conoscere in seguito a quante cose si costituiscono i paralogismi: ché non ve ne possono essere in seguito ad un numero maggiore, ma tutti si costituiranno in seguito a quelle che abbiamo detto.

La confutazione sofistica non è una confutazione in senso assoluto, ma in relazione a qualcuno; anche il sillogismo è nello stesso modo. Infatti, se non si sia assunto che la confutazione che si costituisce in seguito all'omonimo significa una sola cosa e che quella che si costituisce in seguito alla somiglianza della forma ⟨significa⟩ *questa sola cosa*, e nello stesso modo le altre, non vi saranno né confutazioni né sillogismi, né in senso assoluto né in relazione a chi è interrogato. Se invece lo si assumesse, ve ne saranno in relazione a chi è interrogato, ma in senso assoluto non ve ne saranno. Infatti non si è as-

36. Cfr. *ante*, 5, 167 a 25.
37. Cfr. *ante*, 6, 169 a 6.
38. Cfr. *ante*, 7, 169 b 4.
39. Cfr. *ante*, 6, 168 b 27.
40. Cfr. *ante*, 5, 167 a 23.
41. Cfr. *ante*, 4, 166 b 23.
42. Cfr. *ante*, 5, 167 a 25.

sunta una cosa che ha un solo significato, ma che ha l'apparenza ⟨di averlo⟩, e per questa specifica persona.

IX

⟨*L'impossibilità di conoscere tutte le confutazioni*⟩

In seguito a quante cose vengono confutati coloro che sono confutati, non bisogna cercare di comprendere senza la conoscenza scientifica di tutte le cose. Ma questo non è compito di una sola arte. Infatti le conoscenze scientifiche sono senz'altro infinite, per cui è chiaro che lo sono anche le dimostrazioni. Ma le confutazioni sono anche vere: ché relativamente a tutte le cose che è possibile dimostrare, è possibile anche confutare chi pone la contraddizione del vero: per esempio, se ha posto che la diagonale è commensurabile, lo si può confutare con la dimostrazione che è incommensurabile. Di conseguenza sarà necessario essere conoscitori di tutte le cose: infatti, alcune ⟨confutazioni⟩ si avranno in seguito ai principi della geometria e alle loro conseguenze, altre in seguito ai principi della medicina, altre ancora in seguito ai principi delle altre scienze.

Ma anche le confutazioni false possono darsi, parimenti, in infinite cose. Ché secondo ciascun'arte vi è un sillogismo falso: per esempio, secondo la geometria quello geometrico e secondo la medicina quello medico. Intendo dire con «secondo ogni arte» «secondo i principi di ciascuna».

È evidente, quindi, che bisogna enunciare i modi non di tutte le confutazioni, ma di quelle che si costituiscono in seguito alla dialettica. Questi, infatti, sono comuni rispetto ad ogni arte e ad ogni capacità. Ed è compito di chi conosce scorgere la confutazione che è conforme a ciascuna scienza: se ha l'apparenza ⟨di esserlo⟩ senza esserlo, e, se lo è, perché lo è. Invece ⟨scorgere⟩ la ⟨confutazione⟩ che deriva dai ⟨principi⟩ comuni e non subordinati a nessun'arte, è compito dei dialettici. Ché, se conosciamo ⟨i principi⟩ dai quali procedono i sillogismi fondati sulle opinioni notevoli relativi a qualunque
170 b cosa, conosciamo ⟨i principi⟩ dai quali procedono le confuta-

zioni. Infatti la confutazione è un sillogismo della contraddizione, per cui o uno o due sillogismi della contraddizione costituiscono una confutazione. Pertanto conosciamo in seguito a quante cose si costituiscono tutte ⟨le confutazioni⟩ di questo genere.

E se conosciamo ciò, ne conosciamo anche le soluzioni. Ché le obiezioni di queste sono soluzioni.

E ⟨conoscendo⟩ in seguito a quante cose si originano, conosciamo anche le ⟨confutazioni⟩ apparenti: apparenti non per chiunque, ma per un certo tipo di persone: ché vi sono cose in numero infinito se si indaga in seguito a quanti fattori esse hanno l'apparenza di costituirsi per i primi venuti.

Di conseguenza è chiaro che proprio del dialettico è l'esser capace di comprendere tutte le cose in seguito alle quali, mediante i principi comuni, si costituisce o una confutazione reale o una confutazione apparente, ed o dialettica o che ha l'apparenza ⟨di essere⟩ dialettica, o esaminativa.

X

⟨*Riferirsi al nome e riferirsi al pensiero*⟩

Differenza dei discorsi non è quella che taluni affermano: il riferirsi alcuni discorsi al nome, altri al pensiero. Infatti è assurdo supporre che alcuni sono discorsi in riferimento al nome, altri in riferimento al pensiero, e non sono gli stessi. Che cos'è, infatti, «non riferire ⟨i discorsi⟩ al pensiero» se non ⟨ciò che si fa⟩ quando non si usi il nome per la cosa per la quale chi è interrogato l'ha concesso, credendo d'essere interrogato ⟨su quella cosa⟩? Ma questo è lo stesso che riferire ⟨i discorsi⟩ al nome. E il riferire ⟨i discorsi⟩ al pensiero ha luogo quando ⟨si usi il nome⟩ per la cosa pensando alla quale ⟨uno⟩ l'ha concesso. Ora, se alcuni, pur significando il nome più cose, credono che ne significhi una sola — sia chi interroga, sia chi è interrogato (per esempio: senza dubbio l'esistente e l'uno significano molte cose, ma sia chi è interrogato sia chi interroga li hanno enunciati credendo che siano una sola cosa, ed il discorso è che «tutto è uno») —, ⟨forse che⟩ questa

discussione sarà relativa al nome o al pensiero di chi è interrogato? Se invece si crede che significhi molte cose, è chiaro che non ⟨si discute⟩ in riferimento al pensiero.

In primo luogo, infatti, in merito ai discorsi di questo genere, tutti quelli che significano più cose, è possibile il riferimento al nome e il riferimento al pensiero. Inoltre è possibile in merito a qualunque cosa si tratti: ché il riferirsi al pensiero non dipende dal discorso, ma da come chi risponde è disposto verso le cose concesse.

Inoltre è possibile che tutti i discorsi si riferiscano al nome: infatti il riferirsi al nome consiste, qui, nel non riferirsi al pensiero. Ché, se non vi si riferiscono tutti, alcuni altri non si riferiranno né al nome né al pensiero.

Altri sostengono che vi si riferiscono tutti e li dividono ⟨dicendo⟩ che tutti si riferiscono o al nome o al pensiero, e che non se ne danno altri. Ma fra tutti i sillogismi che si costituiscono in seguito al ⟨dirsi⟩ in più sensi, fra questi quelli che si costituiscono in seguito al nome sono ⟨soltanto⟩ alcuni. Infatti l'asserire che tutti ⟨i discorsi⟩ che si costituiscono in seguito all'espressione si costituiscono in seguito al nome, è anche un'asserzione che si fa assurdamente. Ma almeno alcuni paralogismi non dipendono da come chi risponde si dispone verso di essi, bensì dal fatto che lo stesso discorso contiene una domanda tale che significa più cose.

171 a È completamente assurdo il discutere della confutazione ma non prima del sillogismo: ché la confutazione è un sillogismo. Per cui è anche necessario ⟨trattare⟩ del sillogismo prima che delle false confutazioni. Infatti una tale confutazione è un sillogismo apparente della contraddizione.

Perciò, se la confutazione sia apparente, la causa sarà o nel sillogismo o nella contraddizione (infatti si deve aggiungere la contraddizione), e talvolta in entrambi. L'⟨errore⟩ di «dire quel che sta in silenzio»[43] è nella contraddizione, non nel sillogismo; quello di «uno potrebbe dare le cose che non ha»[44] in entrambi; quello che il poema di Omero è una figura, per

43. Cfr. *ante*, 4, 166 a 13.
44. Cfr. *infra*, 22, 178 a 37.

via del «ciclo»[45], è nel sillogismo. Se l'errore non è in nessuna delle due cose, si ha un sillogismo vero.

Ma — ecco da dove è partito il discorso — i discorsi di matematica si riferiscono al pensiero o no? E se a qualcuno sembra che il triangolo significhi molte cose e l'ha concesso non come questa figura sulla quale si ha concluso che è due ⟨angoli retti⟩, costui ha discusso in riferimento al pensiero dell'avversario o no?

Inoltre, se il nome significa molte cose, ma egli non le percepisce né le pensa, come non ha discusso costui in riferimento al pensiero? O come si deve porre la domanda se non dando una divisione — se qualcuno abbia chiesto se è possibile dire quel che sta in silenzio o no —, oppure asserendo: «è possibile che no ed è possibile che sì». Ora, se qualcuno non l'abbia concesso in nessun modo mentre l'altro l'abbia concesso, non si è forse discusso in riferimento al pensiero? Eppure il discorso sembra annoverarsi tra quelli che si costituiscono in seguito al nome. Pertanto non si ha un qualche genere quando si enuncia il riferimento al pensiero. Ma alcuni ⟨discorsi⟩ si riferiscono al nome. Eppure questi non sono la totalità, non dico delle confutazioni, ma neppure delle confutazioni apparenti. Infatti vi sono anche delle confutazioni apparenti che non si costituiscono in seguito all'espressione: per esempio, quelle che si costituiscono in seguito all'accidente, e le altre.

Se qualcuno pretende che si operi la divisione affermando «sostengo che «dire quel che sta in silenzio» sono alcune cose in questo senso qui, altre in questo senso qui»: ma proprio questo, in primo luogo, è assurdo: l'oggetto della pretesa. Talvolta, infatti, non sembra che quel che è domandato sia in molti sensi, ed è impossibile dividere ciò che non si crede ⟨divisibile⟩. Inoltre, che cos'altro è l'insegnare? In effetti esso renderà manifesto come ⟨la cosa⟩ si comporta a chi né l'ha mai indagato, né lo sa, né suppone che si dica in un senso diverso. Giacché anche nelle cose il cui duplice significato è chiaro, che cosa impedisce che ⟨il discorso⟩ subisca ciò? «For-

45. Cfr. *Ana. Post.*, I, 12, 77 b 32.

se che le unità sono uguali alle diadi nel quattro?» — Ma «si danno delle diadi che vi sono presenti in questo modo qui, altre in un altro». Ancora: «Forse che dei contrari vi è una sola scienza?» — Ma «i contrari sono, alcuni conoscibili, altri inconoscibili». Di conseguenza chi pretende questo sembra
171 b ignorare che l'insegnare è cosa diversa dal discutere e che chi insegna non deve porre domande, ma renderle egli stesso chiare, mentre l'altro deve porre domande.

XI

⟨*La specificità dei discorsi sofistico, eristico e dialettico*⟩

Inoltre il pretendere una risposta affermativa o una risposta negativa non è proprio di chi dimostra, ma di chi effettua un esame. Infatti l'arte dell'esaminare costituisce una specie della dialettica, ed indaga non chi sa, ma chi ignora e si dà l'aria ⟨di sapere⟩.

Dunque, chi considera le cose comuni secondo l'oggetto in questione è dialettico, mentre chi ha l'apparenza di farlo è sofistico.

Ed un sillogismo eristico e sofistico è, in un caso, quello che ha l'apparenza di essere un sillogismo intorno alle cose che costituiscono l'ambito della dialettica esaminativa, anche se la sua conclusione sia vera (infatti è atto ad indurre in errore sul perché). E tutti i paralogismi che, senza essere conformi al metodo proprio di ciascuna cosa, sembrano essere conformi alla ⟨corrispondente⟩ arte, ⟨sono sofistici⟩. Ché le figure geometriche disegnate in modo sbagliato non sono eristiche (infatti i paralogismi sono secondo i ⟨procedimenti⟩ che cadono sotto la ⟨corrispondente⟩ arte), nemmeno se qualche figura geometrica disegnata in modo sbagliato ha a che fare con una cosa vera: per esempio, quella di Ippocrate, o la quadratura del cerchio effettuata mediante le mezzelune. Ma il modo in cui Brisone quadrava il cerchio, anche se il cerchio viene quadrato, poiché — però — non è conforme alla cosa, per questo è sofistico.

Di conseguenza il sillogismo che ha l'apparenza di riguar-

dare queste cose[46] è un discorso eristico, e il sillogismo che ha l'apparenza di essere conforme alla cosa, anche se sia un sillogismo, è un discorso eristico: ché ha l'apparenza di essere conforme alla cosa, per cui è atto ad indurre in errore ed è illegittimo. Infatti, come l'ingiustizia nelle gare è una certa specie ⟨di ingiustizia⟩ ed è una sorta di combattimento ingiusto, così l'eristica è un combattimento ingiusto nell'opposizione verbale. Su questo terreno, infatti, coloro che si propongono di vincere a tutti i costi ricorrono ad ogni mezzo, ed in questo modo ⟨agiscono⟩ gli eristici.

Pertanto coloro che sono tali in vista della vittoria in se stessa, sembrano essere uomini eristici ed amanti della rissa; invece coloro che ⟨sono tali⟩ in vista di una reputazione finalizzata al lucro, sono sofistici. Infatti la sofistica, come abbiamo detto[47], è una certa arte di procurarsi lucro da una sapienza apparente. Per questo tende ad una sapienza apparente. E le persone amanti della rissa ed i Sofisti si servono dei medesimi discorsi, ma non per i medesimi fini, e lo stesso discorso sarà sofistico ed eristico, ma non per il medesimo aspetto, bensì, in quanto finalizzato ad una vittoria apparente è eristico, in quanto finalizzato ad una sapienza ⟨apparente⟩ è sofistico. Ed infatti la sofistica è una sorta di sapienza apparente senza esserlo; e la persona eristica è, in qualche modo, uno che si rapporta al dialettico così come chi disegna figure geometriche in maniera sbagliata si rapporta alla persona esperta di geometria. Ché egli costruisce dei paralogismi a partire dalle stesse cose del dialettico, e chi disegna figure geometriche in maniera sbagliata a partire dalle stesse cose del geometra. Ma quest'ultimo non è eristico, perché disegna figure geometriche in maniera sbagliata a partire dai principi e dalle conclusioni che cadono 172 a
sotto la ⟨corrispondente⟩ arte; chi invece sotto la dialettica tratta delle altre cose, è chiaro che sarà un eristico. Per esempio, la quadratura del cerchio effettuata mediante le mezzelune non è ⟨un discorso⟩ eristico, invece quella di Bri-

46. Ossia i principi comuni.
47. Cfr. *ante*, I, 165 a 22.

sone è ⟨un discorso⟩ eristico. E non si può trasferire la prima se non alla geometria soltanto, per il fatto che procede dai principi propri ⟨di questa⟩, mentre la seconda ⟨può rivolgersi⟩ a molti: tutti quelli che non conoscono il possibile in ciascuna cosa e l'impossibile. Infatti vi si adatterà. Oppure il modo in cui Antifonte quadrava il cerchio. Oppure, se qualcuno sostiene che non è meglio passeggiare dopo il pasto in forza del discorso di Zenone, non si avrebbe ⟨un discorso⟩ medico: ché si tratta di un ⟨discorso⟩ comune. Se dunque l'eristico si rapporta al dialettico in modo del tutto simile a quello in cui chi disegna figure geometriche in maniera sbagliata si rapporta al geometra, non vi può essere un ⟨argomento⟩ eristico in merito a quelle cose.

Ora, l'⟨argomento⟩ dialettico non riguarda un genere definito, né è dimostrativo di nulla, né è tale quale quello universale. Infatti né tutte quante le cose sono in un qualche unico genere, né, se lo fossero, sarebbe possibile che gli enti siano sotto gli stessi principi. Di conseguenza nessun'arte tra quelle che mostrano qualche natura è atta ad interrogare: ché non è possibile concedere una qualsiasi delle due parti. Infatti il sillogismo non procede da entrambe. Invece la dialettica è atta ad interrogare e, se dimostrasse, eviterebbe di interrogare, se anche non ogni cosa, almeno quelle prime ed i principi propri ⟨della cosa in questione⟩. Ché, se ⟨chi risponde⟩ non li concedesse, non disporrebbe più di ciò a partire da cui discuterà ancora contro l'obiezione.

La medesima è anche esaminativa: né infatti l'⟨arte⟩ esaminativa è tale quale è la geometria, ma potrebbe possederla anche uno che non abbia conoscenza. Infatti anche chi non conosca l'oggetto può comprendere la critica di un altro che non lo conosce, se ⟨questi⟩ fa delle concessioni: non a partire da ciò che conosce, né dai principi propri ⟨dell'oggetto⟩, ma dalle conseguenze: tutte quelle che sono di tal fatta che, se uno le conosce, nulla impedisce che non abbia conoscenza della ⟨relativa⟩ arte, ma se uno non le conosce, necessariamente la ignora. Di conseguenza è chiaro che l'⟨arte⟩ esaminativa non è scienza di nulla di determinato. Perciò ha per oggetto ogni cosa: ché tutte le arti fanno uso anche di alcune

cose comuni. Per questo tutti, anche gli ignoranti, si servono, in un certo modo, della dialettica e dell'⟨arte⟩ esaminativa: tutti infatti si sforzano fino a un certo punto di sottoporre ad esame coloro che si professano ⟨sapienti⟩. E queste cose sono i ⟨principi⟩ comuni: essi, infatti, non li conoscono per nulla di meno, anche se sembrino parlarne troppo esteriormente. Tutti, dunque, fanno delle confutazioni: infatti partecipano senz'arte di ciò di cui la dialettica si occupa tecnicamente, e chi è atto ad esaminare con l'arte del sillogismo è un dialettico. E poiché molti principi sono i medesimi per tutte le cose, ma non tali da costituire una qualche natura ed un genere, bensì quali le negazioni, altri invece non sono di questo tipo, ma propri ⟨per ciascuna specie di cose⟩, è possibile, procedendo da essi, comprendere la critica relativa ad ogni cosa, e che se ne dia una qualche arte, e che essa non sia tale quali sono 172 b
quelle che dimostrano.

Perciò l'eristico non è uno che si comporta in tutto e per tutto così come chi disegna figure geometriche in modo sbagliato: ché non sarà atto a fare paralogismi a partire da un certo genere definito, ma l'eristico avrà ad oggetto ogni genere.

Questi sono dunque i modi delle confutazioni sofistiche. Che sia compito del dialettico l'indagare intorno a essi ed essere in grado di costruirli, non è difficile vedere. Ché la disciplina che ha per oggetto le proposizioni abbraccia tutta quanta quest'indagine.

XII

⟨I mezzi per indurre l'avversario alla risposta errata o paradossale⟩

Si è parlato anche delle confutazioni apparenti. Per quanto riguarda il mostrare che uno dice qualche falsità ed il condurre il discorso ad alcunché di paradossale (questa infatti è, come s'è detto[48], il secondo ⟨scopo⟩ dell'intenzione sofistica), ebbene ⟨ciò⟩ deriva soprattutto, in primo luogo, dall'investi-

48. Cfr. *ante*, 3, 165 b 19.

gare in un certo modo e mediante l'interrogazione. In effetti il fare domande senza aver definito nessuna cosa che si ponga, è adatto ad ottenere questi risultati. Ché, parlando a caso, ci si sbaglia maggiormente, e si parla a caso quando non si abbia nulla di previamente stabilito.

Il porre molte domande anche quando non sia stato definito ciò che si discute, ed il pretendere che si dica quel che si opina, produce una certa facilità di condurre ⟨il discorso⟩ ad una paradossalità o ad una falsità. E sia che la persona interrogata affermi o neghi una di queste cose, la si conduce ad asserzioni contro cui si ha abbondanza di mezzi d'attacco. Oggigiorno è meno possibile che in passato operare in mala fede mediante questi ⟨mezzi⟩: infatti ⟨gli interlocutori⟩ chiedono: che rapporto ha questo con la questione iniziale?

Un elemento per ottenere ⟨dall'interlocutore⟩ qualcosa di falso o di paradossale è il non domandare immediatamente nessuna tesi[49], ma dire che si pone la domanda perché si vuole apprendere. Ché l'investigazione crea terreno per un attacco.

Un luogo adatto al mostrare che ⟨l'interlocutore⟩ incorre in una falsità è quello sofistico: spingerlo verso questioni tali che contro di esse si ha abbondanza di discorsi. Ma lo si può fare sia in modo corretto che in modo non corretto, come s'è detto prima[50] .

Ancora, al fine di far dire le cose paradossali, ⟨si deve⟩ indagare da quale scuola proviene colui che discute; indi domandargli quello che i seguaci di tale scuola sostengono di paradossale agli occhi dei più. Ché ogni scuola ha qualche ⟨tesi⟩ di questo genere. Punto basilare di queste procedure è l'aver assunto le tesi di ciascuna ⟨scuola⟩ nelle proposizioni. Si porta una soluzione conveniente anche di queste questioni col rendere manifesto che il paradosso non scaturisce in virtù del discorso. Ed è questo che vuole sempre chi contende.

Inoltre ⟨si deve argomentare⟩ a partire dai desideri e dalle

49. Ossia una questione discussa, in contrasto con le opinioni notevoli, come s'è precisato in *Top*, I, 11, 104 b 19.

50. Cfr. *Top.*, II, 2.

opinioni manifeste. Ché non sono le stesse cose a volersi e ad affermarsi, ma si sostengono i discorsi più garbati, ma si vogliono le cose che sembrano utili: per esempio, si sostiene che si deve morire in modo retto piuttosto che vivere piacevolmente, e che si deve esser poveri con giustizia piuttosto che 173 a esser ricchi in modo vergognoso, ma si vuole il contrario. Pertanto si deve portare chi parla secondo i suoi desideri alle sue opinioni manifeste, e chi parla secondo queste alle opinioni che sono state tenute nascoste. In entrambi i casi, infatti, è necessario che sostengano cose paradossali: giacché diranno cose contrarie o rispetto alle loro opinioni manifeste o rispetto alle loro opinioni occulte.

Il luogo più diffuso del far dire cose paradossali ⟨si determina⟩ come nel *Gorgia* è stato scritto che anche Callicle parla — e gli Antichi tutti credevano che avvenisse: in seguito alla conformità a natura e alla legge. Infatti ⟨si sostiene⟩ che natura e legge sono cose contrarie, e che la giustizia secondo legge è cosa buona, secondo natura non è cosa buona. Pertanto, contro chi parla secondo natura bisogna opporsi secondo legge, e riportare alla natura chi ⟨parla⟩ secondo legge. Ché in entrambi i casi avviene che ⟨l'interlocutore⟩ dica cose paradossali. Per questi filosofi ciò che è secondo natura sarebbe il vero, ciò che è secondo legge quel che sembra ai più. Di conseguenza è chiaro che anch'essi, come quelli contemporanei, si propongono di confutare o di far dire a chi risponde cose paradossali.

Alcune domande hanno come loro prerogativa che la risposta sia in entrambi i sensi un paradosso: per esempio, se si deve dar retta ai sapienti o al padre, oppure se si devono compiere le cose utili o le cose giuste, o se sia preferibile subire ingiustizia o recare danno. Bisogna condurre ⟨l'avversario⟩ alle enunciazioni contrarie ai più o ai sapienti: se qualcuno dica come coloro che hanno pratica dei discorsi, a quelle ⟨contrarie⟩ ai più; se dica come i più, a quelle ⟨contrarie⟩ ai sapienti. Ché gli uni sostengono che di necessità chi è felice è giusto: per i più è un paradosso che un re non sia felice. Il condurre ad enunciazioni paradossali in questo modo è lo stesso che condurre alla contraddizione secondo natura e se-

condo legge. Infatti la legge è l'opinione dei più, mentre i sapienti parlano secondo natura e secondo verità.

XIII

⟨*L'indurre l'interlocutore a parlare a casaccio*⟩

Bisogna ricercare i paradossi a partire da questi luoghi. Per quanto attiene il parlare a casaccio, abbiamo già detto[51] quel che chiamiamo «parlare a casaccio». Vogliono realizzare ciò tutti i discorsi di questo genere: se non fa alcuna differenza enunciare il nome o il discorso definitorio, allora «doppio» è lo stesso che «doppio di una metà». Se dunque «doppio» è «doppio di una metà», sarà «doppio di una metà di una metà». E di nuovo, se in luogo di «doppio» sia posto «doppio di una metà», sarà detto tre volte: «doppio di una metà di una metà di una metà». Ancora: forse che la brama non è di un piacere? Ma questa cosa[52] è desiderio di un piacere. Pertanto la brama è desiderio di un piacere di un piacere.

173 b Fra i discorsi, tutti quelli di questo tipo ⟨si basano⟩ sui relativi: su tutti quelli tali che non soltanto i loro generi, ma anche essi stessi si dicono in relazione a qualcosa e si esplicano in relazione ad una medesima ed unica cosa (per esempio, il desiderio è desiderio di qualcosa e la brama è brama di qualcosa e il doppio è doppio di qualcosa e doppio di una metà), e su tutte quelle cose che, non essendo dei relativi, in senso totale, sono abiti o affezioni o qualche ⟨determinazione⟩ siffatta, nel cui discorso definitorio si mostra in aggiunta l'essenza delle cose di cui si predicano: per esempio, «dispari» è un numero che ha un mezzo: ma esiste un numero dispari: allora «esiste un numero numero che ha un mezzo». Ancora: se «camuso» è una concavità del naso, ed esiste un naso camuso, allora esiste un «naso naso camuso».

Ma talvolta hanno l'apparenza di produrre ⟨un tale effet-

51. Cfr. *ante*, 3, 165 b 16.
52. Ossia la brama (designata qui col neutro τοῦτο).

to⟩ senza che lo producano, per il fatto di non domandare in aggiunta se «doppio», detto per se stesso, significa qualcosa o non significa nulla e, se significa qualcosa, se è lo stesso o diverso[53]; ma di enunciare direttamente la conclusione. Però, per il fatto che il nome è lo stesso, pare che significhi anche la stessa cosa.

XIV

⟨*Il solecismo*⟩

Prima si è detto quale cosa è un solecismo[54]. È possibile sia compierlo, sia averne l'apparenza senza compierlo, sia non sembrare di compierlo pur compiendolo: come per esempio — cosa che diceva Protagora — se «lo ira» e «il corazza» sono maschili, allora chi dice «funesta» fa un solecismo secondo lui, mentre ai più non sembra ⟨compierlo⟩, chi invece dice «funesto» sembra ⟨che lo compia⟩, ma non fa un solecismo.

È chiaro, dunque, che con un'arte si potrebbe produrre questo risultato. Perciò molti fra i discorsi, pur non argomentando un solecismo, hanno l'apparenza di argomentarlo, come nelle confutazioni.

Pressoché tutti i solecismi apparenti si costituiscono in seguito a «questa cosa», quando la flessione non indichi né il maschile né il femminile, ma il neutro. Ché «questo» significa un maschile, «questa» un femminile; invece «questa cosa» deve significare il neutro, ma sovente significa anche ciascuno di quei due ⟨generi⟩: per esempio, «che cos'è questa cosa?» — «Calliope, un legno, Corisco».

Tutte le flessioni del maschile e del femminile sono differenti, mentre, del neutro, alcune ⟨lo sono⟩, altre no. Spesse volte, allora, essendo dato «questa cosa», si argomenta come se fosse detto «questo». E similmente ⟨si argomenta⟩ anche un'altra flessione in luogo di un'altra.

53. Rispetto a quando lo si assume con il correlativo.
54. Cfr. *ante*, 3, 165 b 20.

Invece il paralogismo si origina per il fatto che «questa cosa» è comune a più flessioni. Ché «questa cosa» talvolta significa «questo [*al caso nominativo*]», talvolta «questo [*al caso accusativo*]». Si deve significare, alternativamente, «questo [*al caso nominativo*]» assieme a «è», «questo [*al caso accusativo*]» assieme a «essere»: per esempio, «Corisco è», «essere Corisco [*in caso accusativo*]».

Nello stesso modo è nel caso sia dei nomi femminili che di quelli che chiamiamo «strumenti», i quali abbiano denominazione al femminile o al maschile. Infatti soltanto tutti questi che terminano in «o» e in «n» hanno denominazione propria di uno strumento: per esempio, «legno», «corda». Invece quelli che non ⟨terminano⟩ così sono di caso maschile o femminile, ma ne riferiamo alcuni agli strumenti: per esempio, «otre» è un nome maschile, «letto» un nome femminile. Perciò anche nei casi di questo tipo «è» e «essere» differiranno nello stesso modo.

Ancora: in un certo modo il solecismo è simile alle confutazioni che si enunciano in seguito all'⟨esprimere⟩ in maniera simile le cose non simili[55]. Come infatti a quelle accade di compiere solecismi sulle cose, a queste ⟨accade di compierne⟩ sui nomi: Ché «uomo» e «bianco» sono sia una cosa che un nome.

È chiaro, dunque, che bisogna cercare di provare argomentativamente il solecismo a partire da quanto si è detto.

Pertanto le specie dei discorsi atti alla contesa sono queste, le parti delle specie ⟨sono queste⟩, i modi quelli che abbiamo enunciato. Ma non vi è una differenza di poco conto se le denominazioni concernenti l'interrogazione siano state ordinate in un certo modo in vista del dissimulare ⟨qualcosa⟩, come nei discorsi dialettici.

A continuazione di ciò che si è detto bisogna quindi esporre questo.

55. In proposito cfr. *ante*, 4, 166 b 10.

XV

⟨*Altri mezzi sofistici*⟩

Ora, un ⟨mezzo⟩ finalizzato a confutare è la lunghezza ⟨del discorso⟩. Infatti è difficile abbracciare contemporaneamente con lo sguardo molte cose. E, per ⟨ottenere⟩ la lunghezza, bisogna utilizzare le regole basilari che abbiamo precedentemente esposto[56].

Un ⟨mezzo⟩, poi, è la velocità: ché, giungendo alla fine, si scorge di meno ciò che è prima.

Inoltre, la collera e l'amore della contesa. Tutti, infatti, quando sono turbati sono minormente in grado di stare in guardia. E le regole basilari della collera sono il rendere manifesto se stesso nella volontà di offendere e il non vergognarsi affatto.

Inoltre, il porre le domande alternativamente[57], sia che si possiedano più discorsi per la stessa ⟨conclusione⟩, sia ⟨che li si possieda per dimostrare⟩ che è così e non è così. Avviene infatti che ci si tenga contemporaneamente in guardia o contro più cose o contro i loro contrari.

In senso complessivo, tutte le regole che prima sono state esposte[58] in relazione alla dissimulazione ⟨valgono⟩ anche in relazione ai discorsi atti alla contesa. Ché la dissimulazione ha per fine il far passare inosservato, e il far passare inosservato l'inganno.

Rispetto a coloro che negano ciò che ritengono essere contrario al discorso, bisogna porre la domanda a partire da una negazione, come se si volesse il contrario, ed anche come se si facesse l'interrogazione senza preferenza per una tesi. Ché, se non è chiaro ciò che si vuole assumere, ⟨gli avversari⟩ sono minormente malcontenti.

E quando, ⟨in un discorso⟩ sui casi particolari, qualcuno conceda l'individuale, sovente non è facendo un'induzione che bisogna porre la domanda sull'universale, ma bisogna

56. Cfr. *Top.*, VIII, 1, 155 b 26-157 a 5.
57. Cfr. *Anal. Prior.*, II, 19, 66 a 36-37; *Top.*, VIII, 1, 156 a 23.
58. Cfr. *Top.*, VIII, 1, 155 b 26-157 a 5.

servirsene come se fosse concesso. Talvolta, infatti, anche coloro che rispondono credono di averlo concesso ed agli ascoltatori sembrano ⟨averlo fatto⟩ a motivo del ricordo dell'induzione, nella supposizione che le domande non siano state poste invano.

Nei casi in cui l'universale non viene significato con un nome, ma da una somiglianza, bisogna servirsene per quanto è utile. Ché spesso la somiglianza sfugge.

174 b Per far accettare la proposizione, è necessario formulare la domanda ponendovi a fianco il contrario: per esempio, se bisognasse far accettare che si deve obbedire in tutto al padre: «ai genitori si deve obbedire in tutto o disobbedire in tutto?» Ancora, ⟨se si volesse far accettare che si deve obbedirgli⟩ spesso, in molte cose: «bisogna convenire in molte cose o in poche?» Ché, se è necessario ⟨rispondere⟩, sembrerà più opportuno «in molte cose». Infatti, quando i contrari siano posti direttamente a fianco, agli uomini appaiono minori e maggiori, peggiori e migliori.

Produce intensamente e spesso l'opinione d'essere stati confutati quello che è il cavillo più sofistico di coloro che pongono domande: pur non avendo provato argomentativamente nulla, il non fare la domanda finale, ma parlare al modo di una conclusione, come se avessero provato col sillogismo: «non è forse che questo e questo?».

È un ⟨mezzo⟩ sofistico anche il chiedere, quando si ponga un paradosso, di rispondere quello che pare, proponendo all'inizio ciò che è comunemente ammesso, e che l'interrogazione su tale questione sia fatta nel modo seguente: «forse che non ti sembra?» Infatti, se la domanda si annovererà tra ciò da cui procede il sillogismo, è inevitabile che si abbia una confutazione o un paradosso: una confutazione se ⟨chi risponde⟩ lo concede; un paradosso se non lo concede né dice che è comunemente ammesso; una cosa simile ad una confutazione se non lo concede, ma è d'accordo che è comunemente ammesso.

Inoltre, come anche nei ⟨discorsi⟩ retorici, similmente anche in quelli confutativi bisogna vedere le contraddizioni o contro ciò che uno stesso dice, o contro coloro che riconosce

dire o fare in modo valido; inoltre contro coloro che sembrano tali o contro coloro che vi assomigliano, o contro la stragrande maggioranza o contro tutti.

Ed al modo in cui anche coloro che rispondono, spesse volte, quando siano confutati, fanno una distinzione, se stiano per essere confutati, pure coloro che interrogano devono usare talvolta questo ⟨mezzo⟩ contro quelli che muovono obiezioni, ⟨dicendo⟩, se ⟨l'obiezione⟩ concluda in questo modo e non in quest'altro, che è in quest'ultimo che hanno fatto l'assunzione, come fa Cleofonte nel *Mandrobulo*.

Si deve anche interrompere bruscamente il resto degli attacchi rinunciando al discorso, e chi risponde, se avverta ⟨di essere confutato⟩, deve precedere ⟨l'avversario⟩ nel muovere obiezioni e nel dichiararle.

Tuttavia bisogna muovere un attacco anche contro cose diverse da quella di cui si dice, assumendo quel ⟨nuovo bersaglio⟩ nel caso che non si abbia la possibilità di muovere l'attacco contro ciò che è in questione. Il che fece Licofrone quando gli fu proposto di fare l'encomio della lira.

A coloro che reclamano contro che cosa si muove l'attacco, poiché è comunemente riconosciuto che si deve esplicare il motivo, ma, se vengono enunciate alcune cose, ⟨l'avversario⟩ sta maggiormente in guardia, (cosa che universalmente avviene nelle confutazioni), ⟨si deve⟩ enunciare la contraddizione — che si nega ciò che egli afferma, o che si afferma ciò che egli nega —, ma non che, ⟨per esempio⟩, la scienza dei contrari è la medesima o non è la medesima.

Non bisogna porre le domande sulla conclusione in forma di proposizione[59]. E su alcune cose non bisogna neppure porre la domanda, ma bisogna servirsene come se siano convenute.

59. Cfr. *Top.*, VIII, 2, 158 a 7.

XVI

⟨*L'utilità di una pronta e corretta risposta nelle discussioni di filosofia*⟩

175 a Si sono esposte, dunque, le cose da cui procedono le interrogazioni e si è detto come bisogna porre le domande nelle diatribe che amano la contesa. Dopo ciò bisogna parlare della risposta, ossia di come e di che cosa è necessario risolvere e per quale uso sono utili quelli fra i discorsi che hanno questo carattere.

Ebbene, sono utili per la filosofia per due motivi. In primo luogo, infatti, originandosi per lo più in seguito all'espressione, fanno essere in una situazione migliore ⟨per vedere⟩ in quanti modi si dice ogni cosa, e quali determinazioni accade che siano in un rapporto di somiglianza e quali in un rapporto di differenza, sia nel caso delle cose che in quello dei nomi. In secondo luogo ⟨sono utili⟩ per le ricerche che uno compie per se stesso. Infatti chi incorre facilmente in un paralogismo a opera di un altro e non se ne avvede, sovente potrebbe subire egli stesso da se stesso questo ⟨danno⟩.

In terzo ed ultimo luogo ⟨sono utili⟩, ancora, in rapporto alla reputazione: sembrar essere esercitati su ogni cosa e non essere inesperti di nulla. Infatti il biasimare i discorsi quando si partecipa ai discorsi e non si ha la possibilità di fornire una precisazione riguardo al loro vizio, dà il sospetto di sembrar disapprovare non a motivo del vero, ma d'inesperienza.

Per coloro che rispondono è chiaro come bisogna opporsi contro tali discorsi, se davvero prima abbiamo enunciato correttamente le cose dalle quali procedono i paralogismi ed abbiamo adeguatamente distinto le volontà di sopraffazione presenti nel domandare[60]. Però non sono la stessa cosa il vedere e il risolvere il vizio quando si è compreso il discorso ed il sapervisi rapidamente opporre quando si è interrogati. Spesso infatti ignoriamo ciò che sappiamo, se mutato ⟨nella forma⟩.

Inoltre, come negli altri campi l'esser più rapidi e l'esser più lenti deriva in misura maggiore dall'essersi esercitati, così è anche nel caso dei discorsi. Per cui, se la situazione ci sia

60. Cfr. *ante*, 4-11; 15.

chiara, ma non siamo sorretti da preparazione, spesse volte manchiamo i momenti favorevoli.

E talvolta avviene come nel caso delle figure geometriche: ché anche qui, dopo aver operato la scomposizione, talora non siamo capaci di ricomporre. Così anche nelle confutazioni: conoscendo ciò in seguito a cui avviene l'annodarsi del discorso, abbiamo difficoltà a sciogliere il discorso.

XVII

⟨*Apparenti soluzioni degli argomenti sofistici*⟩

In primo luogo, dunque, come sosteniamo che talvolta si deve preferire argomentare secondo le opinioni notevoli piuttosto che secondo verità, così bisogna risolvere secondo le opinioni notevoli piuttosto che secondo verità[61]. Ché, in generale, contro gli eristici non bisogna combattere come contro persone che confutino[62], bensì come contro persone che ne abbiano l'apparenza. Infatti sosteniamo che essi certamente non argomentano, per cui si devono effettuare correzioni perché non sembrino ⟨argomentare⟩. Se infatti la confutazione è una contraddizione non omonima a partire da certe cose, non si dovrà operare nessuna distinzione contro le ambiguità e contro l'omonimia (infatti non si effettua un sillogismo), ma per nessun altro motivo bisogna operare in più una distinzione se non perché la conclusione ha l'apparenza di essere simile alla confutazione. Pertanto non bisogna guardarsi dall'essere confutati, ma dal sembrarlo, poiché in realtà il domandare cose ambigue, quel che si è costituito in seguito 175 b
all'omonimia e quanti altri inganni sono di questo genere, e nascondono la confutazione reale e rendono oscuro chi è con-

61. Con questo riferimento alle «opinioni notevoli», presente nell'avverbio ἐνδόξως, Aristotele intende dire che la risoluzione delle pseudoconfutazioni eristiche, dovendo impegnarsi non a provare che esse si servono di una falsa argomentazione, ma a smascherarne il carattere di mera apparenza (cfr. WAITZ, *op. cit.*, vol. II, p. 559), sta in rapporto con la risoluzione di un'autentica confutazione come l'argomento che procede da premesse categoriche sta in rapporto con l'argomento che procede da ἔνδοξα.

62. Cfr. *ante*, 8, 170 a 12.

futato e chi non è confutato. Poiché infatti alla fine, nel momento in cui si giunge alla conclusione, è possibile dire che l'avversario⟩ non ha negato ciò che si è detto se non in senso omonimo, anche se egli casualmente ha portato il più possibile ⟨l'argomentazione⟩ sulla stessa cosa, non è chiaro se si è stati confutati. Ché non è chiaro se ora si dice il vero. Se invece, avendo operato una distinzione, si domandasse ciò che è omonimo o ciò che è ambiguo, la confutazione non sarebbe oscura, ed avrebbe luogo ciò che, ora di meno, prima di più, cercano gli eristi: il rispondere, chi è interrogato, o «sì» o «no». Ora invece, in ragione del fatto che coloro che interrogano non pongono le domande in modo valido, è necessario che chi è interrogato aggiunga qualcosa alla sua risposta, correggendo il vizio della proposizione: dal momento che, se è stata adeguatamente fatta la distinzione, è necessario che chi risponde dica o «sì» o «no».

Se invece si supporrà che la confutazione costituentesi in seguito ad un'omonimia sia una confutazione ⟨reale⟩, non è possibile che colui che è interrogato eviti l'essere confutato in qualche modo: ché nel caso delle cose visibili è necessario negare il nome che si è affermato o affermare quello che si è negato. Infatti il modo in cui alcuni operano la correzione non è per nulla utile. Infatti non sostengono che Corisco è musico non musico, ma che «questo Corisco» è musico e «questo Corisco» è non musico. Ché «questo Corisco» sarà il medesimo discorso di «questo Corisco è non musico (o musico)»: il che è precisamente quel che ⟨l'interlocutore⟩ al tempo stesso afferma e nega. Ma forse non hanno lo stesso significato (infatti qui non l'ha neppure il nome), per cui in che cosa differiscono? E se per uno si proporrà l'enunciare «Corisco» in modo assoluto, all'altro si aggiungerà «un certo» o «questo», si avrà un assurdo. Ché nessuno dei due ha qualcosa di più: infatti nessuno dei due ha alcuna differenza.

Nondimeno, poiché chi non ha distinto l'anfibolia non è chiaro se è stato confutato o se non è stato confutato, e nei discorsi è consentito l'operare distinzioni, è evidente che il concedere l'interrogazione senza aver operato la distinzione,

ma in modo assoluto, è un errore. Per cui, se non lui, per lo meno il discorso è simile ad uno che è stato confutato.

Tuttavia spesso avviene che, pur scorgendo l'anfibolia, si esita ad operare la distinzione per il gran numero di coloro che propongono tali cose, perché non sembri che ci si lamenta rispetto a tutto quanto. Inoltre, anche se non si crede che il discorso si costituisca in seguito a questo, sovente si oppone un paradosso. Di conseguenza, poiché è consentito operare distinzioni, non si deve esitare, come prima s'è detto[63].

Se non si rendono due domande una sola domanda, non può aver luogo neppure il paralogismo costituentesi in seguito all'omonimia e all'anfibolia, ma o si ha una confutazione o non si ha. Infatti che differenza fa chiedere se Callia e Temistocle sono musici o ⟨chiederlo⟩ se entrambi, pur essendo diversi, avessero un solo nome? Ché, se il nome manifesta più di una cosa, si porrebbero più domande. Se dunque non è corretto pretendere che si assuma senz'altra distinzione una sola risposta rispetto a due interrogazioni[64], è evidente che non conviene rispondere senz'altra distinzione a nessuna delle questioni omonime, neppure se sia vera di tutti i casi, come alcuni pretendono. Infatti non differisce in nulla dal chiedere se Corisco e Callia sono in casa o non sono in casa, sia che entrambi siano presenti, sia che non siano presenti. Ché in entrambi i sensi le domande sono più di una. Infatti, se è vero dirlo, non per questo la risposta è una sola. Infatti anche in infinite altre domande che siano state poste è possibile che sia vero dire o «sì» o «no» senz'altra distinzione; ma tuttavia non si deve rispondere a una sola interrogazione. Questo è lo stesso che se si fosse posto il medesimo nome a ciò che è diverso.

Se dunque non bisogna dare un'unica risposta a due interrogazioni, è evidente che neppure nel caso degli omonimi si deve asserire «sì» o «no». Infatti chi dice ⟨così⟩ non ha nemmeno risposto, ma ha ⟨soltanto⟩ parlato. Però tra coloro che discu-

63. Cfr. *Top.*, VIII, 7, 160 a 23 sgg.
64. Cfr. *De Interpr.*, 11, 20 b 15.

tono si ritiene che in qualche modo ⟨si è data una risposta⟩, per il fatto che sfugge la conseguenza.

Come dunque abbiamo detto[65], poiché alcune che non sono confutazioni sembrano esserlo, allo stesso modo anche talune che non sono soluzioni sembrano essere soluzioni. Ebbene, sono queste che sosteniamo si debbono portare talvolta più di quelle vere nei discorsi che amano la contesa e nell'obiezione all'argomento che usa due sensi.

Nel caso di ⟨proposizioni⟩ comunemente ammesse bisogna rispondere dicendo «sia». Ché in questo modo non potrebbe aver luogo una falsa confutazione. Se però si sia costretti a sostenere qualcosa di paradossale, allora vi è la massima necessità di aggiungere «sembra»: ché in questo modo non potrebbe sembrare che abbia luogo né una confutazione né un paradosso.

Poiché è evidente come s'effettua una petizione di principio e si ritiene che vadano eliminate con tutti i mezzi ⟨le proposizioni⟩ nel caso siano vicine ⟨alla conclusione⟩, e che non bisogna convenire che se ne diano alcune, come se si facesse una petizione di principio, quando uno pretenda che una cosa di questo tipo, che discenda necessariamente dalla tesi, sia falsa o paradossale, bisogna affermare lo stesso. Ché ciò che deriva di necessità sembra essere parte della medesima tesi.

Inoltre, quando si sia assunto l'universale non con un nome, ma con una comparazione[66], bisogna affermare che ⟨colui che interroga⟩ non lo assume come lo si è concesso né come lo si proponeva: ché spesse volte anche in seguito a ciò ha luogo una confutazione.

Se uno respinge questi mezzi, bisogna puntare sul fatto che ⟨la conclusione⟩ non è stata mostrata in modo valido, opponendosi secondo la distinzione che abbiamo detto.

Dunque, nel caso dei nomi detti in senso proprio è necessario rispondere o senz'altro aggiungere od operando una distinzione. Quanto alle cose che poniamo per sottinteso — per esempio, tutte quelle che si domandano non in forma chiara,

65. Cfr. *ante*, 1, 164 b 25; *Top.*, VIII, 11, 161 a 24 sgg.
66. In proposito cfr. *ante*, 15, 174 a 40.

176 b

ma ellittica — , è in seguito a questo che deriva la confutazione. Per esempio: «Forse che ciò che appartenga agli Ateniesi non è possesso degli Ateniesi? — Sì — Similmente è anche negli altri casi — Ma l'uomo appartiene ai viventi? — Sì — Dunque l'uomo è possesso dei viventi» Ché noi diciamo che l'uomo appartiene ai viventi perché è un vivente, e che Lisandro appartiene ai Laconi perché è un lacone. Pertanto è chiaro che là dove quel che si propone non è chiaro, non bisogna convenire senz'altro aggiungere.

Quando, essendoci due cose, se una è di necessità sembri esserci l'altra, ma, se c'è questa seconda, la prima non sia di necessità, se si chiede quale delle due ⟨si ammette⟩ si deve concedere quella di minore estensione (infatti è più difficile argomentare partendo da un numero maggiore di cose).

E se venga mosso un attacco ⟨dicendo⟩ che l'una ha un contrario, l'altra no, nel caso che il discorso sia vero ⟨si deve affermare⟩ che ⟨ognuna⟩ ha un contrario, ma che il nome di uno dei due non è posto.

Poiché parrebbe che chi non è d'accordo con talune delle cose che sostengono i più dice il falso, con alcune invece no (per esempio, con tutte quelle sulle quali si avranno opinioni discordi: infatti, se l'anima dei viventi sia corruttibile o immortale resta indistinto per i più), ebbene, là dove non è chiaro in quale dei due modi ciò che è proposto suole esser affermato, se come le massime (⟨i più⟩, infatti, chiamano «massime» sia le opinioni vere che le negazioni generali), oppure come «la diagonale è incommensurabile» (la cui verità è oggetto di opinioni contrastanti), si può soprattutto sfuggire ⟨alla confutazione⟩ cambiando i nomi relativi a queste cose. Ché, per il fatto che non è chiaro in quale dei due modi sta il vero, non sembrerà che si facciano sofismi, e per il fatto che si hanno opinioni contrastanti non sembrerà che si dica il falso. Infatti il mutamento del nome renderà il discorso inconfutabile.

Inoltre, per tutte quelle fra le domande che si preavvertono, bisogna anticipare l'obiezione e prendere previamente la parola: ché in questo modo si impedirebbe al massimo chi interroga.

XVIII

⟨*La vera soluzione dei sillogismi sofistici*⟩

Poiché la soluzione vera è manifestazione di un sillogismo falso — in seguito a quale interrogazione deriva il falso — e il sillogismo falso si dice ⟨tale⟩ in due sensi (ché, o ha argomentato una cosa falsa, oppure se, non essendo un sillogismo, sembra essere un sillogismo), vi può essere e la soluzione che ora abbiamo detto[67] e la correzione del sillogismo apparente: in seguito a quale delle due domande ha l'apparenza di esserlo. Per cui avviene che, tra i discorsi, quelli che hanno realmente provato per via argomentativa si risolvono operandone l'eliminazione, quelli che ne hanno l'apparenza operando una distinzione.

Ancora: poiché tra i discorsi che hanno provato per via argomentativa gli uni hanno la conseguenza vera, altri falsa, è possibile risolvere quelli falsi secondo la conclusione in due modi: infatti e con l'eliminare una delle domande e col mostrare che la conclusione non sta in questo modo.

177 a Invece quelli che sono falsi secondo le proposizioni ⟨si possono risolvere⟩ soltanto con l'eliminarne una: ché la conclusione è vera.

Di conseguenza coloro che vogliono risolvere il discorso debbono innanzitutto indagare se esso ha provato per via argomentativa o non è atto a provare argomentativamente; indi se la conclusione è vera o falsa, affinché lo risolviamo od operando una distinzione od operando l'eliminazione, e operando l'eliminazione o in questo modo o in quest'altro, come prima si è detto.

Vi è un'enorme differenza tra il risolvere il discorso essendo interrogati o no: ché nel primo caso è difficile prevedere, nel secondo è facile vedere con agio.

67. Trattata nel capitolo precedente.

XIX

⟨*La soluzione delle confutazioni basate sull'omonimia e sull'anfibolia*⟩

Fra le confutazioni che si costituiscono in seguito all'omonimia e all'anfibolia, alcune, dunque, hanno una delle domande che significa più cose, altre invece la conclusione che si dice in più sensi. Per esempio, in «dire quel che sta in silenzio» la conclusione è due cose[68], mentre in «chi conosce non comprende» una delle domande è ambigua[69]. E ciò che ha senso duplice talvolta è ⟨vero⟩, talvolta non è ⟨vero⟩; peraltro ciò che ha senso duplice significa una cosa che è ed una cosa che non è.

Pertanto in tutti i casi in cui il dirsi in molti sensi è nella parte finale, se non si sia assunta in più la contraddizione non ha luogo una confutazione[70]: per esempio, in «il cieco vede». Ché senza contraddizione non vi sarebbe confutazione.

Invece in tutti i casi in cui ⟨il dirsi in molti sensi⟩ è nelle domande, non è necessario negare anticipatamente ciò che ha senso duplice. Ché il discorso non si costituisce in riferimento a questo, ma mediante questo.

All'inizio, dunque, sia rispetto al nome che rispetto al discorso duplice si deve rispondere in questo modo: che in un senso è così, in un altro senso non è così (come per «dire quel che sta in silenzio»: che in un senso è così, in un altro senso non è così), e che le cose che si devono, talune bisogna compiere, talune non si devono. Ché le cose che si devono si dicono in molti sensi[71]; e, qualora sia sfuggito, bisogna operare la correzione alla fine, aggiungendola all'interrogazione: «forse che è possibile dire quel che sta in silenzio? — No, ma se è questo che sta in silenzio».

E similmente è negli ⟨argomenti⟩ in cui il ⟨dirsi⟩ in più sensi risiede nelle proposizioni: «forse che non si comprende ciò che si conosce? Sì, ma non coloro che conoscono in questo

68. Cfr. *ante*, 4, 166 a 12.
69. Cfr. *ante*, 4, 166 a 18.
70. In proposito cfr. *Anal. Prior.*, II, 20, 66 b 10.
71. Cfr. *ante*, 4, 165 b 34.

modo». Ché non è la stessa cosa che non sia possibile comprendere e che non lo sia per coloro che conoscono in un determinato modo.

In generale, bisogna combattere ⟨l'avversario⟩ anche se argomenti in modo assoluto, ⟨dicendo⟩ che non ha negato la cosa che si è asserita, ma il suo nome; per cui non ha luogo una confutazione.

XX

⟨*La soluzione delle confutazioni basate sulla composizione e sulla divisione*⟩

È chiaro anche come si devono risolvere le ⟨confutazioni⟩ costituentisi in seguito alla divisione e alla composizione. Ché se il discorso significhi una cosa diversa quando è diviso e quando è composto, non appena giunge alla conclusione bisogna asserire il contrario.

Si costituiscono in seguito alla composizione e alla divisione tutti i discorsi di questo genere: «non è forse che con la cosa con cui tu hai visto che quest'⟨uomo⟩ era battuto, con questa cosa quest'⟨uomo⟩ era battuto?» e «con la cosa con cui era battuto, con questa cosa tu l'hai visto?». ⟨Questo discorso⟩ ha, dunque, qualcosa che gli deriva anche dalle interro-
177 b gazioni ambigue, ma si costituisce in seguito alla composizione. Infatti ciò che si costituisce in seguito alla divisione non ha senso duplice[72] (ché il discorso, quando è diviso, non è il medesimo), a meno che, per esempio, anche «*óros*» (monte), detto «*hóros*» (definizione), per l'accentuazione significhi una cosa diversa. Ma nella scrittura il nome è il medesimo, quando sia stato scritto dalle stesse lettere e nello stesso modo (anche qui, ormai, si fanno dei segni indicativi ⟨della pronuncia⟩), invece quelli pronunciati non sono gli stessi. Per cui ciò che si costituisce in seguito a divisione non ha senso duplice. Ed è chiaro che non tutte le confutazioni si costituiscono in seguito a ciò che ha senso duplice, come sostengono alcuni.

72. S'intende, quanto al senso, ossia «di senso duplice».

Pertanto chi risponde deve operare la divisione. Infatti non sono la stessa cosa il vedere «uno colpito agli occhi» e il dire di «vedere con gli occhi» uno colpito. Ed anche il discorso di Eutidemo[73]: «Non hai visto tu, che ora sei in Sicilia, delle triremi stare nel Pireo?» Ed ancora: «È forse possibile che un uomo buono, essendo calzolaio, sia cattivo? Ma uno che sia buono può essere un cattivo calzolaio. Di conseguenza un buon calzolaio sarà cattivo». «Non è forse che le cose le cui conoscenze sono cose buone, sono buone da apprendere? Ma la conoscenza del male è buona. Dunque il male è una cosa buona da apprendere. Ma il male è e una cosa cattiva e una cosa da apprendere; per cui il male è una cosa cattiva da apprendere. Ma la conoscenza delle cose cattive è buona». «Non è forse vero dire ora che tu sei nato? Dunque tu sei nato ora».

Oppure ⟨l'espressione⟩, se divisa, ha un altro significato? Ché è vero dire ora che tu sei nato, ma non «Sei nato ora». «Non è forse che potresti fare così come sei capace e queste cose che sei capace? Ma quando non suoni la cetra hai la capacità di suonare la cetra. Dunque potresti suonare la cetra quando non suoni la cetra». Oppure non è di questo che si ha la capacità: di suonare la cetra quando non si suona la certa; ma, quando non lo si fa, si ha la capacità di farlo.

Alcuni risolvono questo ⟨paralogismo⟩ anche in un modo diverso. Se infatti si è concesso che si fa come si è capaci, dicono che non consegue che si suona la cetra quando non si suona la cetra. Ché non si è concesso di fare in tutti i modi in cui si è capaci di fare; e non è la stessa cosa fare come si è capaci e in tutti i modi in cui si è capaci. Ma è evidente che non risolvono in maniera valida. Infatti la soluzione dei discorsi che si costituiscono in seguito al medesimo ⟨luogo⟩, è la medesima, ma questa non si adatterà a tutti ⟨i discorsi⟩ né alle cose domandate in tutti i modi, ma è contro chi interroga, non contro il discorso.

73. In proposito cfr. *Reth.*, II, 24, 1401 a 27.

XXI

⟨La soluzione delle confutazioni conseguenti all'accentuazione⟩

In seguito all'accentuazione non vi sono discorsi, né tra quelli scritti né tra quelli parlati, a meno che non se ne possano costruire alcuni, pochi, come questo discorso: «Non è forse che "là dove" poni dimora è una casa? — Sì — Forse "non poni dimora" non è negazione di "poni dimora"? — Sì — 178 a Ma hai detto che "là dove poni dimora" è una casa. Dunque una negazione è una casa».

Ora, come bisogna risolvere, è chiaro: ché non significano la stessa cosa ciò che è pronunciato più acuto e ciò che è pronunciato più grave.

XXII

⟨La soluzione delle confutazioni basate sul dire in modo identico cose non identiche⟩

È chiaro anche come bisogna opporsi alle ⟨confutazioni⟩ costituentesi in seguito al fatto che le cose che non sono identiche si dicono nello stesso modo, se disponiamo dei generi dei predicati. Infatti uno ⟨degli interlocutori⟩ ha concesso, essendo interrogato, che non è presente una di queste determinazioni, quante significano *che cos'è*; l'altro invece ha mostrato che è presente una determinazione dei relativi o delle quantità, anche se, per l'espressione, sembrano significare *che cos'è*. Per esempio, in questo discorso: «è forse possibile fare ed avere fatto la medesima cosa nello stesso tempo? — No — Ma certamente vedere qualcosa e nello stesso tempo aver visto la medesima cosa, e sotto il medesimo profilo, è possibile»; «forse che una delle ⟨determinazioni⟩ del patire è fare qualcosa? — No — Ma allora «è tagliato», «è bruciato», «percepisce» si dicono in modo simile e significano tutti un patire qualcosa? E di nuovo «dire», «correre», «vedere» si dicono in modo simile tra loro. Ma il vedere è certamente un percepire qualcosa; per cui è al tempo stesso un patire qualcosa ed

un fare». E se qualcuno, in questo caso, pur avendo concesso che non è possibile al tempo stesso fare ed aver fatto la medesima cosa, dicesse che il vedere e l'aver visto s'accordano, non sarebbe stato in nessun modo confutato se sostenesse che il vedere non è un fare qualcosa, ma un patire. Infatti c'è bisogno in più di questa domanda. Ma da parte di chi ascolta si suppone che ⟨ciò⟩ sia stato concesso, quando si sia concesso che il tagliare è un fare qualcosa e l'aver tagliato un aver fatto e quante altre determinazioni si dicono in modo simile. Ché colui che ascolta aggiunge da sé il resto, supponendo che sia detto in maniera simile. Però non è detto in maniera simile, ma ne ha l'apparenza per via dell'espressione.

Accade la stessa cosa che si ha nelle omonimie: infatti, tra gli omonimi, chi è ignorante dei discorsi ritiene che ⟨l'avversario⟩ ha negato la cosa che egli ha affermato, non il nome. Perciò vi è ancora bisogno di un'ulteriore domanda: se l'omonimo si dice guardando ad un'unica cosa. Ché, avendo concesso che è così si avrà una confutazione.

Ma anche questi discorsi sono simili a quelli testé esaminati: «se ciò che qualcuno ha in seguito non lo possiede, l'ha perduto. Infatti chi ha un solo astragalo non possiederà dieci astragali». Oppure, ciò che ⟨uno⟩ non ha, ma prima possedeva, ha perduto; ma non è necessario che, quante cose non ha, per l'intera quantità, tante abbia perduto. Dunque ⟨il sofista⟩, avendo domandato «ciò che» ⟨uno⟩ ha, conclude su «quante cose» ha: dieci, infatti, è una certa quantità di cose. Se quindi all'inizio si fosse chiesto: «quante cose uno non ha, ma prima possedeva, tante forse ha certamente perduto?», nessuno lo avrebbe concesso, ma avrebbe concesso o «tutte quante» o «una di esse».

Vi è anche il discorso seguente: se uno può dare ciò che non ha: infatti non ha *solo* un astragalo. Oppure, non ha dato «ciò che» non possedeva, bensì «come» non possedeva, vale a dire un solo ⟨astragalo⟩. Ché «solo» non significa «questo» né «quale» né «quanto», ma «come si rapporta a qualcosa»: 178 b
per esempio, che non è con un'altra cosa, come se si fosse chiesto: «forse che uno può dare ciò che non ha?» e, avendo detto di no, si fosse chiesto se qualcuno può dare velocemente

senza avere velocemente e, avendo risposto in modo affermativo, si argomentasse che uno può dare ciò che non ha. Ed è evidente che non si è operato un sillogismo: ché ⟨dare⟩ «velocemente» non è «dare questo», bensì «dare in questa maniera». Ed uno può dare nella maniera in cui non ha: per esempio, avendo in maniera piacevole, può dare in maniera dolorosa.

Sono simili anche tutti i discorsi di questo tipo: «forse che uno può colpire con la mano che non ha?», oppure «può vedere con l'occhio che non ha? Infatti non ne ha uno solo». Alcuni, dunque, risolvono dicendo che colui che ha più di una cosa, sia essa un occhio o qualsivoglia altro, ne ha anche uno solo. Altri invece ⟨dicendo⟩ che il caso è come quello per cui, ciò che ⟨uno⟩ possiede, l'ha ricevuto: ché quest'⟨uomo⟩ dava soltanto un ciottolo; «e certamente quest'⟨altro uomo⟩ — essi affermano — in seguito a ciò ha soltanto un ciottolo». Altri ancora, eliminando direttamente l'interrogazione, ⟨sostengono⟩ che è possibile avere ciò che non si ha ricevuto: per esempio, avendo ricevuto del vino dolce, se esso si è corrotto nel recipiente, ⟨è possibile⟩ avere del vino aspro.

Ma come anche prima s'è detto[74], tutti costoro non risolvono in relazione al discorso, bensì in relazione all'uomo. Ché, se la soluzione fosse questa, quando si fosse concesso l'opposto non sarebbe possibile risolvere, come ⟨avviene⟩ negli altri casi. Per esempio, se la soluzione è «questo è possibile, questo non è possibile», se si sia concesso che si dice senz'altro aggiungere, si giunge a conclusione; ma qualora non si giungesse a conclusione, non si avrebbe la soluzione. E nei casi precedentemente enunciati sosteniamo che non si ha un sillogismo neanche se sono concesse tutte ⟨le proposizioni⟩.

Inoltre, anche i seguenti fanno parte di questi discorsi: «non è forse che, ciò che è stato scritto, qualcuno l'ha scritto? Ma ora sta scritto che tu sei seduto: discorso falso. Ma era vero quando fu scritto. Pertanto fu iscritto ⟨un discorso⟩ al tempo stesso falso e vero». In effetti, l'essere un discorso o un'opinione falso o vero non significa un «questo», bensì un

74. Cfr. *ante*, 20, 177 b 31.

«quale». Ché lo stesso sillogismo vale anche nel caso dell'opinione.

Ancora: «non è forse che ciò che apprende chi apprende, questo è ciò che apprende? Ma qualcuno apprende velocemente la lentezza». Ma, pertanto, non si è detto «ciò che» apprende, bensì "come" apprende.

Ancora: «non è forse che uno calpesta ciò che percorre camminando? Ma cammina tutto il giorno». Oppure non si è detto «ciò che» si percorre camminando, ma «quando» si cammina; né «bere la coppa» dice «ciò che» si beve, ma «la cosa da cui» ⟨si beve⟩.

Ancora: «non è forse che ciò che uno sa, lo sa o perché l'ha imparato o perché l'ha scoperto? Ma ⟨allora⟩ ambedue le cose, delle quali l'una si è scoperta, l'altra si è imparata, ⟨non sono sapute⟩ in nessuno dei due modi». Non è che in un caso si in dica «la totalità delle cose», nell'altro «non tutte quante le cose»?

Vi è anche il discorso che esiste un terzo uomo oltre quello in sé e gli uomini individuali. Infatti «uomo» e tutto ciò che è comune non significa «un certo questo», ma un qualche «quale», o «quanto», o «in relazione a che» o qualcuna delle cose siffatte[75]. Similmente è anche nel caso di «Corisco» e 179 a
«Corisco musico»: sono la stessa cosa o una cosa diversa? Infatti l'uno significa «un certo questo», l'altro «quale»; per cui non è possibile che esso sia posto separatamente. E non è il fatto che lo si ponga separatamente a produrre il terzo uomo, ma il convenire che, ciò che è, è un certo questo. Ché non è possibile che sia un certo questo, come Callia, anche ciò che è l'uomo. Né farà alcuna differenza se si dicesse che quel che si pone separatamente, ciò che è, non è «un certo questo», ma ciò che è, è un «quale». Ché vi sarà una qualche unità a lato dei molti ⟨uomini⟩, come «l'uomo». È chiaro, dunque, che non bisogna concedere che ciò che si predica in comune di tutte le cose significa un certo questo, ma o una qualità, o un relativo, o una quantità, o qualcuna delle ⟨determinazioni⟩ di questo tipo.

75. Ossia delle categorie.

XXIII

⟨*La soluzione delle confutazioni* in dictione⟩

In generale nei discorsi che si costituiscono in seguito all'espressione la soluzione è sempre secondo l'opposto di ciò in seguito a cui si costituisce il discorso.

Per esempio, se il discorso si costituisce in seguito a composizione, possiede la soluzione uno che divida; se si costituisce in seguito a divisione, uno che componga.

Ancora, se si costituisce in seguito ad un'accentuazione acuta, l'accentuazione grave è soluzione; se si costituisce in seguito a un'accentuazione grave, lo è quella acuta.

E se si costituisce in seguito ad un'omonimia, è possibile risolvere enunciando il nome opposto: per esempio, se capita di dire ⟨che una cosa è⟩ inanimata, negando che lo sia ⟨si deve⟩ mostrare che è animata; e se si ha sostenuto che è inanimata ed un altro ha argomentato che è animata, ⟨si deve mostrare⟩ che è inanimata.

Similmente anche nel caso dell'anfibolia.

E se ⟨il discorso⟩ si costituisce in seguito alla somiglianza ⟨dell'espressione⟩, l'opposto è soluzione: «forse che uno può dare ciò che non ha?» Oppure, non «ciò che non ha», ma «come non ha»: per esempio, un astragalo soltanto. «Forse che ciò che si conosce, si conosce o per averlo appreso o per averlo scoperto?» Ma non «le cose che si conoscono». E se si calpesta «ciò che» si percorre camminando, ⟨non si calpesta⟩ però «quando» ⟨si cammina⟩. E similmente è anche negli altri casi.

XXIV

⟨*La soluzione delle confutazioni basate sull'accidente*⟩

Rispetto ai discorsi che si costituiscono in seguito all'accidente la soluzione è una stessa per tutti. Poiché infatti, quando ⟨una determinazione⟩ appartenga all'accidente, è indeterminato «quando» deve enunciarsi della cosa, ed in alcuni casi si ammette comunemente e si afferma che è necessario ⟨che si

enunci⟩, in altri invece si afferma che non è necessario, una volta tratta la conseguenza bisogna dire, dunque, similmente per tutti, che «non è necessario», ma si deve essere pronti a proferire «possibile».

Si costituiscono in seguito all'accidente tutti quelli fra i discorsi che sono di questo tipo: «forse che tu sai ciò che sto per domandarti?», «forse che tu conosci chi avanza o chi si è coperto il volto?», «forse che la statua è opera tua?»; oppure: «il cane è tuo padre?», «forse che poche cose ⟨prese⟩ poche volte sono poche cose?». È chiaro, infatti, in tutti questi ⟨discorsi⟩ che ciò che si dice con verità dell'accidente non è necessario che si dica con verità anche delle cose. Ché soltanto a ciò che è indifferente secondo la sostanza ed è uno, sembra che appartengano tutte le medesime cose. Invece per ciò che è buono non è la stessa cosa *essere buono* e *stare per essere fatto oggetto di domanda*, né per chi avanza o per chi si è coperto il volto lo è *essere uno che avanza* ed *essere Corisco*. Per cui ⟨non è vero che⟩, se io conosco Corisco ma ignoro colui che avanza, conosco ed ignoro la medesima persona; né, se questo è mio, ed è un'opera, è una mia opera, ma è o un mio possesso, o una mia cosa, o qualcos'altro di mio. E nello stesso modo è anche negli altri casi.

Alcuni risolvono distinguendo la domanda. Sostengono infatti che è possibile conoscere ed ignorare la stessa cosa, ma non sotto il medesimo rispetto. Pertanto, non conoscendo chi avanza, ma conoscendo Corisco, sostengono che si conosce e si ignora la stessa cosa, ma non sotto il medesimo rispetto.

Eppure, in primo luogo, come già abbiamo detto[76], dei discorsi che si costituiscono in seguito alla medesima ⟨causa⟩, identica deve essere la correzione. Ma questa non lo sarà se si assuma il medesimo postulato non nel caso del conoscere, bensì in quello dell'essere o dello stare in un certo modo: per esempio, «se questo è un padre, è tuo». Ché, se in alcuni casi ciò è vero, ed è possibile conoscere ed ignorare la stessa cosa, qui però quel che s'è detto non ha nulla di comune.

E nulla impedisce che lo stesso discorso abbia più di un

76. Cfr. *ante*, 20, 177 b 31.

vizio, ma l'esibizione di ogni vizio non costituisce soluzione. È possibile, infatti, che uno abbia mostrato che si è argomentata una cosa falsa, ma non abbia mostrato ciò in seguito a cui la falsità si costituisce: per esempio, il discorso di Zenone che non è possibile essere in movimento. Di conseguenza, anche se uno si sforza di concludere che è impossibile, commette un errore, anche se l'abbia argomentato infinite volte. Ché questa non è una soluzione. Infatti la soluzione, come sosteniamo, è esibizione della falsità del sillogismo sulla base di ciò in seguito a cui è falso. Se dunque non lo si ha argomentato, anche se ci si sforza di concludere che è vero o falso, la messa in chiaro di ciò non costituisce soluzione.

Senza dubbio, nulla impedisce che in alcuni casi accada anche questo; sennonché, in quelli di cui ci siamo occupati, neppure questo potrebbe ammettersi. Ed infatti si sa di Corisco che è Corisco, e di ciò che avanza che avanza. E sembra che sia possibile sapere e non sapere la stessa cosa: per esempio, sapere che è bianco, non conoscere che è musico. Ché così è la stessa cosa che si sa e non si sa, ma non sotto lo stesso rispetto. Ma ciò che avanza ed è Corisco, si sa e che è una cosa che avanza e che è Corisco.

Similmente a come lo commettono questi, commettono un errore anche coloro che risolvono ⟨il sofisma⟩ che ogni numero è piccolo, come abbiamo detto[77]. Se infatti, senza che sia raggiunta una conclusione per via argomentativa, avendo tralasciato quest'aspetto sostengono che si è raggiunta argomentativamente una conclusione vera (che ogni cosa è o grande o piccola), commettono un errore.

Alcuni risolvono i sillogismi anche con la doppiezza del discorso: per esempio, «che è tuo padre, o tuo figlio, o un tuo
180 a schiavo». Eppure è evidente che, se la confutazione ha l'apparenza di essere tale in seguito al fatto di dirsi in molti sensi, è necessario che il nome o il discorso siano *in senso proprio* di più cose; ma nessuno dice *in senso proprio* «questo è figlio di quest'altro» se ⟨quest'altro⟩ è il padrone del figlio, ma la confutazione ha luogo in seguito all'accidente. «Forse che questo

77. Cfr. *ante*, 179 a 34.



Platone e Aristotele nella Scuola d'Atene di Raffaello

(Palazzi Vaticani, Stanze di Raffaello).

non è tuo? — Sì — Ma "questo" è un figlio. Dunque questo è tuo figlio». Ma non è tuo figlio, poiché è accidentale che sia e tuo e figlio.

Vi è anche il discorso che «qualche bene fa parte dei mali: infatti la saggezza è scienza dei mali». Ma «questo fa parte di queste cose» non è detto in molti sensi, ma ⟨significa⟩ possesso. Se pertanto si dice in molti sensi (infatti diciamo che l'uomo fa parte dei viventi, ma non che ne è un qualche possesso; e se qualcosa si dice in relazione ai mali come se fosse «di» qualcosa, per questo «è dei mali», ma esso non «fa parte» dei mali), allora ha l'apparenza ⟨di questa pluralità di significati⟩ in seguito al fatto di ⟨dirsi⟩ per un aspetto e in modo assoluto.

Eppure è senz'altro possibile che, per un duplice senso, qualcuno dei mali sia un bene, ma non nel caso di questo discorso, bensì, piuttosto, ⟨in⟩ «se mai sia possibile che uno schiavo sia buono di un ⟨uomo⟩ cattivo». Ma forse non è neppure così. Se infatti è «buono» e «di questa persona», non è contemporaneamente «buono di questa persona». Neppure l'affermazione che «l'uomo è dei viventi» si dice in molti sensi. Ché, se talvolta significhiamo qualcosa con un'espressione ellittica, esso non si dice in molti sensi. Infatti significhiamo «dammi l'Iliade» anche enunciando la metà del verso, per esempio, «canta o diva l'ira».

XXV

⟨La soluzione delle confutazioni basate sul senso assoluto e sul senso relativo dell'espressione⟩

Quanto ai discorsi costituitisi in seguito al fatto che questa data cosa si dice in senso proprio o per un certo aspetto, o in un certo luogo, o in un certo modo, o in relazione a qualcosa, e non si dice in senso assoluto, bisogna risolverli indagando la conclusione in rapporto alla contraddizione: se qualcuna di queste cose possa averla intaccata. Ché i contrari, gli opposti, l'affermazione e la negazione in senso assoluto è impossibile che appartengano alla medesima cosa, ma talvolta nulla impedisce che vi appartengano, ciascuno, per un certo aspetto o

in relazione a qualcosa o in un certo modo, oppure l'uno per un certo aspetto, l'altro in senso assoluto. Di conseguenza, se questo si dà in senso assoluto, quest'altro invece per un certo aspetto, non è più possibile una confutazione, e ciò nella conclusione si deve vedere in rapporto alla contraddizione.

Hanno questo ⟨carattere⟩ tutti i discorsi siffatti: «è forse possibile che il non-essere sia? Ma in realtà, non essendo, è qualcosa». E similmente anche l'essere non sarà: infatti non sarà qualcuna delle cose che sono. «Non è forse possibile che la medesima persona nello stesso tempo giuri lealmente e spergiuri?», «non forse possibile che la medesima persona nello stesso tempo obbedisca e non obbedisca alla medesima persona?» Oppure, né l'essere alcunché e l'essere sono la stessa cosa (ché il non-essente, se è qualcosa, non ⟨per questo⟩ è anche in senso assoluto), né, se si giurerà lealmente questa cosa o per quest'aspetto, è necessario anche che si giuri lealmente ⟨in assoluto⟩ (infatti chi ha giurato lealmente che spergiurerà, spergiurando giura lealmente soltanto questo, ma non giura lealmente ⟨in assoluto⟩); né chi disobbedisce obbedisce, ma obbedisce ⟨soltanto⟩ in qualcosa.

È simile anche il discorso concernente la circostanza che la medesima persona al tempo stesso dice il falso e dice il vero, ma per il fatto che non è facile a vedersi quale delle due cose uno potrebbe attribuir⟨gli⟩, il dire il vero in senso assoluto o il dire il falso ⟨in senso assoluto⟩, sembra difficile a risolversi. Nulla però impedisce che il discorso sia falso in senso assoluto e vero per un certo aspetto o di qualcosa, vale a dire: che sia vero per certe cose, ma che non sia vero in sé.

Similmente è anche per le cose dette in relazione a qualcosa e in un certo luogo e in un certo tempo. Ché tutti i discorsi di questo tipo hanno luogo in seguito a questo: «forse che la salute o la ricchezza non sono un bene? Ma per l'insipiente e per chi non ne fa un uso corretto non sono un bene. Pertanto sono un bene e non sono un bene», «forse che l'essere in buona salute non è meglio dell'avere potere in città? Ma talvolta è possibile che non sia meglio. Pertanto la stessa cosa per la stessa persona è un bene e non è un bene». Oppure nulla impedisce che, essendo un bene in senso assoluto, per questa

persona non sia un bene; oppure che per questa persona sia un bene, ma non adesso; oppure che non sia un bene in questo caso.

«Forse che ciò che il saggio non vorrebbe non è un male? Ma non vuole perdere il bene. Pertanto il bene è un male». Ché non è la stessa cosa dire che il bene è un male e che ⟨lo è⟩ il perdere il bene.

In una situazione simile versa anche il discorso del ladro: ché, se il ladro è una cosa cattiva, non per questo il prendere è un male. Pertanto il ladro non vuole il male, ma il bene. Ché il prendere è un bene.

Ancora: la malattia è un male, ma non il perdere la malattia.

«Forse che il giusto non è preferibile all'ingiusto e l'agire giustamente all'agire ingiustamente? Ma è preferibile morire ingiustamente». «Forse che non è giusto che ciascuno possieda le proprie cose? Ma quello che un giudice decide secondo la sua opinione, anche se sia falsa, è imperativo, giusta la legge. Pertanto la stessa cosa è giusta e non giusta». Ancora: «deve forse giudicare chi dice ciò che è giusto o chi dice ciò che è ingiusto? Ma anche chi subisce ingiustizia è giusto che dica in modo adeguato le cose che ha subito. E queste cose sono ingiuste». Ché, se è desiderabile soffrire ingiustamente[78], non per questo l'agire ingiustamente è preferibile all'agire giustamente, ma in senso assoluto lo è l'agire giustamente, ancorché nulla impedisca che ⟨sia preferibile⟩ compiere una data cosa ingiustamente che giustamente. E il possedere le proprie cose è giusto, mentre il ⟨possedere⟩ quelle altrui non è giusto. Tuttavia nulla impedisce che il giudizio in questione sia giusto: per esempio, se lo sia secondo l'opinione di chi giudica. Ché, se è giusto agire in questo modo o in quest'altro, non per questo è giusto in senso assoluto.

Similmente, anche se le cose siano ingiuste, nulla impedisce che sia giusto dirle. Infatti, se è giusto dirle, non per que-

78. S'intende, rispetto al soffrire giustamente.

sto è necessario che siano giuste, come neppure, se è utile dirle, è necessario che siano utili.

Similmente è anche per le cose giuste. Per cui, se le cose che si dicono sono ingiuste, non per questo chi dice cose ingiuste è vinto ⟨nella discussione⟩. Ché dice le cose che son giuste da dire, ma in senso assoluto sono ingiuste e sono ingiuste da patire.

XXVI

⟨*La soluzione delle confutazioni dovute all'ignoranza della definizione di «confutazione»*⟩

181 a Ai discorsi costituentisi in seguito alla definizione della confutazione, come prima si è annotato[79], bisogna opporsi indagando la conclusione in rapporto alla contraddizione, al fine ⟨di vedere se⟩ si tratterà della stessa cosa presa e sotto il medesimo rispetto e in relazione alla stessa cosa e nello stesso modo e nello stesso tempo. E se quest'ulteriore domanda sia posta all'inizio, non bisogna convenire che è impossibile che la stessa cosa sia doppia e non doppia, ma bisogna affermarlo, ma tuttavia non in modo tale che, convenendone, talvolta sarebbe possibile l'essere confutati.

Tutti questi discorsi si costituiscono in seguito ad una circostanza di questo tipo: «forse che chi sa che ciascuna cosa è ciascuna cosa non sa la cosa? Anche chi ignora si trova nella stessa situazione. Ma uno che sappia che Corisco è Corisco potrebbe ignorare che è musico. Di conseguenza conosce ed ignora la stessa cosa»; «forse che "di quattro cubiti" non è maggiore di "di tre cubiti"? Ma da tre cubiti potrebbero derivare quattro cubiti in lunghezza, e ciò che è maggiore è maggiore di una cosa minore. Pertanto la stessa cosa è maggiore e minore di se stessa sotto lo stesso rispetto».

79. Cfr. *ante*, 5, 167 a 21.

XXVII

⟨*La soluzione delle confutazioni basate sulla petizione di principio*⟩

Quanto ai discorsi che si costituiscono in seguito al postulare e all'assumere ciò che è all'inizio, chi se ne accorge, anche se sia evidente, non deve concedere ⟨ciò che gli viene chiesto⟩, neppure se sia un'opinione notevole, ma deve dire la verità.

Ma se ⟨gli⟩ sia sfuggito, deve rivolgere l'ignoranza causata dal vizio dei discorsi di questo genere a chi pone la domanda, come se non avesse discusso. Ché la confutazione ⟨deve aver luogo⟩ senza la petizione del principio.

⟨Dovrà dire⟩, inoltre, che è stato concesso ⟨ciò che viene richiesto⟩ non con l'intenzione di servirsene, ma di argomentarvi contro: il contrario di quel che avviene nelle false confutazioni.

XXVIII

⟨*La soluzione delle confutazioni fondate su false consecuzioni*⟩

E bisogna mostrare ⟨come errati⟩ i discorsi che concludono mediante il conseguente, nel discorso stesso.

La consecuzione dei conseguenti è duplice: infatti è o come l'universale al particolare: per esempio, «vivente» a «uomo» (in effetti si ritiene che, se questo è con quest'altro, anche quest'altro è con questo); oppure è secondo le antitesi: ché se questo segue quest'altro, all'opposto segue l'opposto. In seguito a ciò si è costituito anche il discorso di Melisso[80]: se infatti ciò che si è generato ha un inizio, egli ritiene che l'ingenerato non l'ha. Per cui, se il cielo è ingenerato, è anche infinito. Ma ciò non è: infatti la consecuzione è in senso opposto.

80. Cfr. *ante*, 5, 167 b 12.

XXIX

⟨*La soluzione delle confutazioni fondate su false cause*⟩

Per tutte le ⟨confutazioni⟩ che argomentano in seguito all'aggiungere qualcosa, ⟨si deve⟩ indagare se, eliminatolo, per nulla di meno si ha l'impossibile. Allora bisogna porre in chiaro questo e bisogna dire che si è concessa ⟨l'aggiunta⟩ non come se la si ritenesse opportuna, ma come per ⟨favorire⟩ il discorso, mentre l'altro ⟨interlocutore⟩ non se n'è affatto servito per ⟨favorire⟩ il discorso.

XXX

⟨*La soluzione delle confutazioni basate sull' unificazione della molteplicità delle domande*⟩

In relazione alle ⟨confutazioni⟩ che rendono una sola più domande, bisogna operare la distinzione subito all'inizio. Infatti in relazione a quella che è una sola risposta, una sola è la domanda. Per cui non bisogna affermare o negare né più cose di una sola, né una sola di molte, ma una sola di una sola. E
181 b come nel caso degli omonimi talvolta ⟨qualcosa⟩ appartiene ad entrambi, talvolta non appartiene a nessuno dei due, cosicché, anche se la domanda non è semplice, a coloro che rispondono in modo semplice non capita di subire nulla, similmente è anche in questi casi.

Quando dunque più cose appartengano ad una sola od una sola a molte, a colui che concede senz'altro aggiungere, anche se commette quest'errore, non capita nessuna contrarietà; quando invece ⟨qualcosa appartenga⟩ ad una cosa ma non ad un'altra, oppure più cose ⟨si dicano⟩ di più cose, è anche possibile che appartengano entrambe ad entrambe, ma è possibile, per contro, che non vi appartengano: per cui bisogna stare in guardia da questo. Per esempio, nei discorsi di questo genere: «se questo è un bene e questo un male, è vero dire che queste cose sono un bene ed un male ed inoltre che non sono né un bene né un male (ché, ciascuna delle due cose non è ciascuna delle due cose): per cui la stessa cosa è un bene

ed un male e né un bene né un male». Ancora: «se ogni cosa in se stessa è identica a se medesima e diversa da un'altra, poiché non sono identiche ad altre cose, bensì a se stesse, e sono diverse da se stesse[81], le medesime cose sono diverse ed identiche a se stesse». Inoltre: «se ciò che è un bene diventa un male e ciò che è un male un bene, diventerebbero due cose. Ma ciascuna di due cose disuguali in se stessa è uguale a se stessa. Per cui esse sono uguali a se stesse e disuguali da se stesse».

Questi ⟨discorsi⟩ cadono dunque in altre soluzioni. Infatti sia «entrambe le cose» che «tutte quante le cose» significano più cose. Pertanto, tranne il nome, non avviene di affermare e negare la stessa cosa. Però questo, come s'è detto, non è una confutazione, ma è chiaro che, se non si ha una sola interrogazione di più cose, bensì si afferma o si nega una sola cosa di una sola cosa, non avrà luogo l'impossibile.

XXXI

⟨*La soluzione delle confutazioni conseguenti al far ripetere più volte la stessa cosa*⟩

Per quel che concerne le ⟨confutazioni⟩ che inducono a dire più volte la stessa cosa, è chiaro che non bisogna concedere che le predicazioni dei relativi, se prese separatamente per se stesse, significano qualcosa: per esempio, «doppio» invece di «doppio di una metà», perché appare ⟨significante⟩. Infatti il «dieci» è incluso nel «dieci meno uno» e il «fare» nel «non fare», e in generale l'affermazione nella negazione. Ma tuttavia, se si dice che questa cosa qui non è bianca, non per questo si dice che essa è bianca. «Doppio», senza dubbio, neppure significa alcunché, come nemmeno «mezzo». Se dunque ha anche un significato, non significa però la stessa cosa che preso congiuntamente.

Neppure la scienza nella specie (per esempio, se si dà la scienza medica) ⟨significa⟩ ciò che è la determinazione comu-

81. Così risulta se si dà una risposta semplice a una domanda in realtà duplice.

ne, e questa, come noi affermiamo, è scienza di uno scibile.

Nell'ambito delle ⟨determinazioni⟩ che si predicano di quelle cose mediante le quali si rendono manifeste[82], bisogna dire questo: che non è la stessa la ⟨determinazione⟩ manifestata separatamente e nell'enunciato. Infatti «concavo», preso in senso comune, manifesta la stessa cosa nel caso di ciò che è camuso e di ciò che è storto, ma, posto in aggiunta ⟨ad alcunché⟩, nulla impedisce che significhi cose diverse: una nel
182 a caso del naso, un'altra in quello della gamba. Nel primo, infatti, significa ciò che è camuso, nel secondo, invece, ciò che è storto, e non fa alcuna differenza dire «naso camuso» o «naso concavo».

Inoltre non bisogna concedere l'espressione nel caso diretto[83], giacché si ha una falsità. Infatti *il camuso* non è un naso concavo, ma questa proprietà qui del naso: per esempio, un'affezione. Di conseguenza non vi è nessuna assurdità se il naso camuso è un naso che possiede la concavità di un naso.

XXXII

⟨*La soluzione delle confutazioni basate su solecismi*⟩

Sui solecismi, abbiamo precedentemente detto in seguito a che cosa hanno l'apparenza di darsi[84]. Come bisogna risolverli, sarà chiaro dai discorsi stessi. Questo, infatti, è ciò che intendono costruire tutti quelli del tipo seguente: «forse che ciò che dici con verità, non è con verità anche questo? Ma tu dici che qualcosa è una pietra. Pertanto "qualcosa" è una pietra [*accusativo*]». Oppure, il dire «una pietra» non è dire «ciò che», bensì «quella che», né è dire «questo [*neutro*]», bensì «questa». Se, quindi, qualcuno chiedesse: «forse che *colui*

82. Si tratta delle nozioni che includono in sé il riferimento a ciò di cui si predicano.

83. Vale a dire al caso nominativo, che, per Aristotele ed i grammatici antichi, non è propriamente *un casus nominis*, bensì un puro e semplice *nomen*. Esso, cioè, ha la funzione esclusiva di *dire il nome*, ossia di *nominare*: funzione che è indipendente da qualunque altra funzione e dalle relazioni sintattiche, definite, invece, dalla flessione in quanto adattamento del nome agli elementi della frase.

84. Cfr. *ante*, 14, 173 b 26.

che dici con verità non è *questo* [*accusativo maschile*]?», non sembrerebbe parlare greco, come neppure se chiedesse: «forse *che colei che* dici che è, non è *questo* [*nominativo maschile*]?». Però chiamare «questo» [*maschile*] un legno [*neutro*] o tutte le cose che non significano né un femminile né un maschile, non comporta nulla. Perciò non dà luogo ad un solecismo «se ciò che dici che è, è questo [*neutro*], e dici che è un legno [*neutro*], allora è un legno». Invece «pietra» e «questa» hanno declinazione femminile.

Ora, se qualcuno chiedesse: «forse che *costui* non è *costei*?», e poi ancora: «e che? Costui non è Corisco?», ed in seguito avesse detto: «allora *costui* è *costei*», non avrebbe argomentato un solecismo, neppure se «Corisco» significa precisamente «costei», però chi risponde non lo concede, ma questo punto deve costituire l'oggetto di un'ulteriore domanda. Se invece né è né lo si concede, non si è argomentato: né in realtà, né in relazione a chi pone la domanda.

Similmente, quindi, anche nel nostro caso «questa» deve significare la pietra. Se però né è, né lo si concede, non bisogna enunciare la conclusione. Ma pare ⟨essersi costituito un solecismo⟩ in seguito alla circostanza che il caso del nome, che è diverso, ha l'apparenza d'essere simile.

«Non è forse vero dire che questo è ciò che affermi essere quello[85]? Ma tu affermi che è uno scudo rotondo. Pertanto *questo* [*nominativo maschile*] è uno scudo rotondo [*accusativo*]». Oppure non è necessario, se «questo, in caso nominativo» non significa scudo in caso accusativo, ma scudo in caso nominativo, mentre «questo, in caso accusativo» significa scudo in caso accusativo.

Neppure: «se ciò che affermi che è costui, costui è; ed affermi che è Cleone, allora *costui* [*nominativo*] è Cleone [*accusativo*]». Ché «costui, in caso nominativo» non è Cleone in caso accusativo. Infatti si è detto che ciò che affermo che è costui, è «costui, in caso nominativo», non «costui, in caso accusativo». Ché non si parlerebbe neppure in greco se si

85. In realtà il greco reca i femminili αὕτη ed αὐτήν perché ἀσπίς (scudo rotondo) è di genere femminile.

enunciasse la domanda in questo modo: «forse che non conosci questo [*neutro*]? Ma questo [*neutro*] è una pietra [*nominativo*]. Pertanto conosci una pietra [*nominativo*]». Oppure «questo, di genere neutro» non significa la stessa cosa in «forse che non conosci "questo", accusativo neutro?» e in «"questo", nominativo neutro, è una pietra», ma nella prima espressione significa «questa, accusativo femminile», mentre nell'ultima significa «questa, nominativo femminile».

«Non è forse che conosci ciò di cui hai conoscenza? Ma hai conoscenza di una pietra. Pertanto conosci "di una pietra"».
182 b Oppure «di cui» vuol dire «della pietra», mentre «ciò» vuol dire «la pietra»; ed è stato concesso che conosci non «di ciò», ma «ciò» di cui hai conoscenza. Di conseguenza ⟨non conosci⟩ «della pietra», bensì «la pietra».

Che dunque quelli tra i discorsi che sono di tal fatta non argomentano un solecismo, ma ne hanno ⟨soltanto⟩ l'apparenza, ed a causa di che cosa ne hanno l'apparenza, e come bisogna opporsi ad essi, è chiaro da quanto abbiamo detto.

XXXIII

⟨*Il diverso grado di difficoltà delle soluzioni*⟩

Si deve anche considerare che, fra tutti i discorsi, gli uni sono più facili per riconoscere, altri più difficili, in seguito a che cosa ed in che cosa ingannano nel sillogismo chi ascolta, pur essendo spesse volte identici a quelli. Ché si deve chiamare identico un discorso che si origina in seguito al medesimo ⟨luogo⟩. Ma il medesimo discorso agli uni può sembrare costituito in seguito all'espressione, ad altri all'accidente, ad altri ancora ad un altro ⟨vizio⟩, per il fatto che ciascun ⟨discorso⟩, mutandosi nei suoi termini, non è similmente chiaro. Come dunque tra i discorsi costituitisi in seguito all'omonimia, che sembra essere il modo più semplice dei paralogismi, alcuni casi sono chiari anche ai primi venuti (ed infatti pressoché tutti i discorsi ridicoli si costituiscono in seguito all'espressione, per esempio «un uomo si portava giù da una scala un cocchio» e «per dove partite? — Per l'antenna di

una nave »; ancora: « quale delle due vacche partorirà avanti? — Nessuna delle due, ma entrambe partoriranno dietro! »; ed ancora: « è puro Borea? — No certo: infatti ha ucciso il mendicante che era ubriaco ». « Forse Evarco? — No, certo, ma Apollonide »; e nello stesso modo ⟨si costituisce⟩ pressoché la massima parte degli altri ⟨discorsi⟩), altri invece sembrano sfuggire anche ai più esperti (ne è prova il fatto che spesso si combatte sui nomi: per esempio, se « essente » e « uno » hanno lo stesso significato o un significato diverso per tutte le cose. Ad alcuni, infatti, sembra che l'essere e l'uno significhino la stessa cosa, altri invece risolvono il discorso di Zenone e di Parmenide mediante l'affermazione che l'uno e l'essere si dicono in molti modi), similmente anche fra i discorsi che si costituiscono in seguito all'accidente ed a ciascuno degli altri ⟨vizi⟩, gli uni saranno facili a vedersi, altri più difficili, e non è ugualmente facile in merito a tutti cogliere in quale genere ⟨di paralogismi si collocano⟩ e se costituiscono una confutazione o non costituiscono una confutazione.

È un discorso incisivo quello che ha massimamente per effetto di generare difficoltà: questo infatti punge al massimo. E la difficoltà è duplice: una ha luogo nei ⟨discorsi⟩ che hanno argomentato ⟨e riguarda⟩ quale delle domande vada eliminata; l'altra invece ha luogo nei ⟨discorsi⟩ eristici ⟨e riguarda⟩ come si enunci quel che si è precedentemente posto. Perciò, tra quelli sillogistici, i discorsi più incisivi fanno ricercare di più. Un discorso sillogistico è molto incisivo se, a partire dalle opinioni il più possibile condivise, elimini un'opinione notevole al grado massimo possibile. Ché il discorso, essendo uno solo, quando la contraddizione è trasposta, avrà per simili 183 a
tutti i sillogismi: sempre infatti, muovendo da opinioni notevoli, eliminerà un'opinione in egual modo notevole; per cui è inevitabile che si generi una difficoltà.

Tale discorso è, pertanto, massimamente incisivo, quello che produce la conclusione a partire dall'uguaglianza con le domande; ed in secondo luogo quello che la produce a partire da ⟨proposizioni⟩ tutte quante simili. Questo, infatti, produrrà che si sia ugualmente in difficoltà su quale delle domande vada eliminata. E ciò è difficile: ché si deve operare l'eliminazione, ma non è chiaro quale vada eliminata.

Il più incisivo dei discorsi eristici è quello che, in primo luogo, non lascia immediatamente vedere se ha argomentato o no e se la soluzione si costituisce in seguito ad una falsità o ad una divisione.

Secondo, tra gli altri, è quello che lascia sì vedere che ⟨la soluzione⟩ ha luogo in seguito ad una divisione o ad un'eliminazione, ma non rivela mediante l'eliminazione o la divisione di quale delle domande vada risolto e se la soluzione si dia in seguito alla conclusione o a qualcuna delle domande.

Talvolta, dunque, il discorso che non argomenta è semplicistico: se i lemmi siano troppo paradossali o falsi; talvolta invece non è degno di essere disprezzato. Quando infatti ometta qualcuna delle domande tali che intorno ad esse verte il discorso e mediante esse si costituisce, il sillogismo che non l'abbia assunta in aggiunta o che non l'abbia argomentata, è semplicistico. Quando invece a essere omessa sia una delle domande estranee al discorso, non è in nessun modo disprezzabile, ma il discorso è adeguato ed è chi pone la domanda a non aver domandato in maniera valida.

Come è possibile dare la soluzione talvolta rispetto al discorso, talvolta rispetto a chi pone la domanda ed alla domanda, talvolta ancora rispetto a nessuna di queste due cose[86], così è possibile sia porre la domanda che argomentare tanto rispetto alla tesi, che a chi risponde, che al tempo: quando la soluzione abbisogni di più tempo di quello che si dispone per discutere rispetto alla tesi.

XXXIV

⟨*Conclusione*⟩

A partire da quante e quali cose per coloro che discutono si formano, dunque, i paralogismi, e come mostreremo che ⟨l'avversario⟩ dice il falso e faremo sì che enunci paradossi; inoltre, da quali cose deriva il sillogismo e come bisogna por-

86. Rispetto al tempo (cfr. *Top.*, VIII, 10, 161 a 9).

re le domande e qual è l'ordine delle domande; ed inoltre rispetto a che cosa sono utili tutti i discorsi di questo tipo e intorno ad ogni risposta, in generale, e come bisogna risolvere i discorsi ed i sillogismi: intorno a tutti ⟨questi argomenti⟩ questo sia detto da parte nostra. Non ci resta, dopo aver chiamato alla memoria il proposito iniziale, che dire qualche breve cosa intorno a esso e porre fine a quanto si è enunciato.

Ebbene, ci siamo proposti di trovare una certa capacità argomentativa intorno a ciò che ci è stato messo innanzi a partire dalle cose che si danno come opinioni massimamente notevoli. Questo compito, infatti, è proprio della dialettica in quanto tale e dell'arte esaminativa. Ma poiché, in virtù della 183 b
sua vicinanza alla sofistica, bisogna previamente prepararsi a essa in modo non soltanto da essere in grado d'intraprendere dialetticamente un esame, ma anche come se si conoscesse, per questo non abbiamo ipotizzato quale compito della trattazione solo quello che s'è detto, l'essere cioè in grado di sviluppare un discorso, ma anche come, nel sostenere un discorso, difenderemo la tesi nello stesso modo mediante le opinioni più notevoli possibile. E di ciò abbiamo enunciato la causa[87], poiché anche per questo Socrate interrogava, ma non rispondeva: infatti ammetteva di non sapere. E nelle precedenti considerazioni si è indicato sia rispetto a quante cose, sia da quante cose si avrà ciò, e da dove ne avremo in abbondanza; ed inoltre il modo in cui bisogna porre le domande ed ordinare ogni interrogazione, ed abbiamo dato indicazioni sulle risposte e sulle soluzioni relative ai sillogismi ⟨dell'avversario⟩. E si sono date indicazioni anche riguardo a tutte quelle altre cose che fanno parte dello stesso metodo dei discorsi. Inoltre abbiamo passato in rassegna i paralogismi, come già prima abbiamo detto[88].

Che dunque ciò che ci siamo proposti abbia un adeguato compimento, è chiaro. Ma non dobbiamo passare sotto silenzio ciò che è avvenuto relativamente a questa ricerca. Ché, fra tutte le scoperte, alcune, assunte da altri, che precedente-

87. Cfr. *ante*, 1, 165 a 19-27.
88. Cfr. *ante*, 183 a 27.

mente furono travagliate, hanno fatto un parziale progresso a opera di coloro che in seguito le hanno ereditate; invece le scoperte fatte fin dall'inizio sono solite ricevere primieramente un piccolo sviluppo, ma tuttavia molto più utile del successivo accrescimento a partire da esse[89]: ché il principio è, senza dubbio, la cosa più importante di tutto, come si dice. Perciò è anche la cosa più difficile. Infatti, quanto più una cosa è potente per la sua capacità, tanto più, essendo assai piccola in grandezza, è difficile a vedersi. Ma, una volta che il principio sia stato trovato, è piuttosto facile l'aggiungere e il far crescere anche il resto. Il che è avvenuto anche per ciò che attiene ai discorsi retorici, e pressoché anche tutte quante le arti. Coloro, infatti, che hanno trovato i principi, hanno assolutamente fatto progredire qualcosa di poco; invece coloro che attualmente godono gran fama, avendo ereditato da molti che hanno fatto fare parziali progressi come in successione, hanno così arrecato ampliamenti: Tisia dopo gli iniziatori, Trasimaco dopo Tisia, Teodoro dopo costui, e molti hanno apportato molti contributi parziali. Perciò non è affatto sorprendente che l'arte possieda una certa estensione.

Di questa materia, invece, non è che una parte era stata precedentemente elaborata ed una no, ma non sussisteva assolutamente nulla. Infatti l'educazione di coloro che operavano dietro compenso nel campo dei discorsi eristici era in un certo modo simile alla materia di Gorgia. Ché gli uni davano da apprendere a memoria discorsi retorici, gli altri discorsi atti a porre domande, nei quali ciascuno di questi due tipi di insegnanti riteneva che ricadessero i discorsi di entrambi gli interlocutori. Per questo l'apprendimento per coloro che imparavano da loro era veloce, ma senz'arte. Ché supponevano di educare dando non l'arte, ma ciò che deriva dall'arte, come se qualcuno, dopo aver detto di trasmettere una scienza sul non affaticare affatto i piedi, in seguito non insegnasse l'arte del calzolaio, né da dove si potranno procurare le cose di questo tipo, ma desse molti generi di calzature d'ogni sor-

89. Sul punto cfr. *Metaph.*, II, 1, 993 b 18.

ta. Costui, infatti, è venuto in soccorso rispetto al bisogno, ma non ha trasmesso un'arte.

Anche nel campo degli argomenti di retorica le cose dette erano molte ed antiche, ma riguardo all'argomentare non 184 b
avevano assolutamente nulla da esporre prima che ci affaticassimo per molto tempo, cercando con dispendio di energie.

E se a voi, dopo averla esaminata, pare che la ricerca, poiché muove da questo tipo di argomenti che sono al loro inizio, versi in una condizione adeguata, a fianco delle altre trattazioni che si sono accresciute a partire dalla tradizione, compito restante di tutti voi che avete ascoltato le lezioni sarà di avere indulgenza per le omissioni della ricerca e molta riconoscenza per le scoperte.

SOMMARI

ANALITICI SECONDI

LIBRO PRIMO

CAPITOLO PRIMO: si afferma la necessità che ogni insegnamento proceda da una conoscenza previa, richiamando il caso delle matematiche, dei ragionamenti dialettici e degli argomenti retorici. Indi si precisa che la conoscenza che si deve presupporre è quella o dell'esistenza della cosa, o del significato del termine, o le due assieme. Si chiarisce quindi che certe conoscenze, come per l'appunto quelle degli individui sussunti sotto gli universali, derivano sia da conoscenze precedenti che da quella acquisita nel momento di apprendere la cosa individua (per cui non è tramite il termine medio che, in questi casi, si conosce l'estremo minore, vale a dire il soggetto): nel senso che quella conoscenza anteriore, dell'universale, non si possiede in maniera piena e appropriata in ordine all'individuo che ne è, nel caso, il soggetto, se non nel momento di riferirla ad esso. In tal modo vale che, per un certo aspetto, se ne ha già previamente conoscenza, ma, per un altro, non se ne ha ancora. Su questa base si risolve la difficoltà presentata nel *Menone* ed utilizzata dai Sofisti (non si può cercare né ciò che già si sa, perché già lo si sa, né ciò che non si sa, perché, non sapendolo, anche se lo si incontrasse non lo si saprebbe riconoscere): la distinzione precedentemente sviluppata tra il senso generico ed ampio della precognizione ed il senso proprio e peculiare del conoscere determinatamente la cosa, rende pienamente plausibile che quel

che si apprende per un verso (quanto cioè alla precognizione generica) già si conosca, ma per un altro (quanto cioè al sapere in senso proprio ed assoluto) non sia previamente conosciuto: eliminando così, con la distinzione del riferimento, la pretesa contraddizione.

CAPITOLO SECONDO: si determina la nozione di scienza caratterizzandone il tipo di sapere e l'oggetto. Quest'ultimo è la *realtà che non può essere diversamente da ciò che è.* Quanto al tipo di sapere, la scienza è, innanzitutto, *conoscenza della causa*; in secondo luogo è *conoscenza della relazione tra la causa e l'effetto*; in terzo luogo, è *conoscenza della necessità della conclusione*. In quanto conoscenza causale è *conoscenza del medio della dimostrazione*. La *dimostrazione* è un *sillogismo scientifico*, e questo viene qui definito come quel sillogismo il cui possesso garantisce, per l'appunto, l'acquisizione della scienza. Tale sillogismo, e dunque la conoscenza scientifica, procedono da premesse che sono: *vere*, ossia corrispondenti a ciò che è (dal momento che non si può conoscere quel che non è), *prime ed immediate*, ossia indimostrabili (ché, se fossero dimostrabili, non potrebbero conoscersi che in seguito a dimostrazione; ma sono conosciute senza dimostrazione; dunque sono indimostrabili), *anteriori e più note della conclusione* (intendendosi con queste prerogative che esse fanno conoscere non soltanto il significato del termine, ma anche l'esistenza della cosa) e *causa di essa* (giacché fanno conoscere la conclusione, nel suo significato e nella sua esistenza, e di una cosa non si ha conoscenza se non attraverso la causa). Soffermandosi, in particolare, sul senso di *anteriore* e *più noto*, Aristotele pone in chiaro che tali sono *per natura e in senso assoluto* le cose che più sono distanti dai sensi, mentre *per noi* sono quelle che maggiormente cadono sotto i sensi. Ancora: le premesse della scienza, in quanto proposizioni prime e immediate, sono *principi*, e si tratta di principi *propri* rispetto a ciascuna scienza. Lo Stagirita fa quindi seguire una serie di definizioni intese a precisare la valenza dei termini che sono già entrati o che entreranno a caratterizzare il sapere della scienza. La *proposizione* è una parte dell'enunciazio-

ne e si ha quando un solo predicato viene attribuito ad un solo soggetto; l'*enunciazione* è una delle due parti della *contraddizione* (e cioè l'affermazione o la negazione), la quale costituisce un'opposizione. La proposizione è *dialettica* se assume indifferentemente l'una o l'altra parte dell'enunciazione, *apodittica* se ne assume una determinata in quanto vera. Inoltre il principio del sillogismo è una *tesi* se, oltreché essere indimostrabile, non è indispensabile per l'apprendimento di qualcosa; è invece un *assioma* se è indispensabile. La tesi che istituisce il significato di un termine è una *definizione*, quella che stabilisce l'esistenza di qualcosa è un'*ipotesi*. Aristotele fornisce quindi due dimostrazioni dell'istanza che le premesse del sillogismo scientifico devono essere anteriori e più note della conclusione: innanzitutto perché è grazie ad esse che questa è nota, e ciò in forza di cui qualcosa è noto, è noto in misura maggiore di quel qualcosa. In secondo luogo perché, se le premesse sono note, ma d'altro canto, quando sono conosciute, la conclusione non lo è ancora, ne consegue che, se non fossero maggiormente note di questa, si avrebbe l'assurdo che ciò che non si conosce è maggiormente o ugualmente noto di ciò che si conosce. Infine lo Stagirita precisa che non basta, per avere scienza, conoscere i principi, ma è necessario conoscere altresì gli opposti dei principi dai quali procede il sillogismo che conclude all'errore contrario.

CAPITOLO TERZO: Aristotele presenta innanzitutto ⟨I⟩ due opposte opinioni, entrambe intese, in ultima istanza, a negare che la scienza debba procedere da principi; ⟨II⟩ indi ribadisce la propria posizione: ossia la necessità che essa sia dimostrativa a partire da proposizioni prime indimostrabili; ⟨III⟩ per affermare la cui necessità procede infine a muovere cinque obiezioni alla dimostrazione circolare, invocata da una delle due sopraddette opinioni e che, se ammessa, renderebbe inutile l'esigenza dei principi. ⟨I⟩ La prima opinione, sul presupposto che la dimostrazione è l'unica conoscenza, afferma che l'ammissione di principi rende impossibile il conoscere in quanto, ⟨1⟩ se ogni principio deve dedursi da uno anteriore, si regredisce all'infinito, di modo che nessuno risulterebbe fon-

dato e dunque neppure le conclusioni che ne derivano; ⟨2⟩ se invece l'ordine della deduzione dei principi esige un arresto, se ne ha uno non dimostrato, dunque non conoscibile, e — di nuovo — l'intero edificio delle conclusioni da esso derivate risulta inficiato nella sua conoscibilità. La seconda opinione, sul medesimo presupposto della dimostrazione come unica conoscenza possibile, sostiene, in linea diametralmente opposta, che tutte le verità sono dimostrabili e fa appello alla dimostrazione circolare. ⟨II⟩ Nel ribadire la propria posizione lo Stagirita ha cura di sottolineare particolarmente il carattere di *necessità* che sorregge l'indimostrabilità dei principi. ⟨III⟩ Le cinque critiche alla dimostrazione circolare si articolano come segue: ⟨1⟩ essa comporta l'assurdo che le stesse cose, in rapporto alle stesse cose, siano al contempo anteriori e posteriori. ⟨2⟩ Se poi — utilizzando la distinzione presentata nel precedente capitolo — si volesse sostenere che le stesse cose rispetto alle stesse cose sono anteriori e più note *per natura*, ma posteriori e meno note *per noi*, o viceversa, si finirebbe per ammettere che la scienza, oltreché conoscenza attraverso le *cause*, è anche conoscenza attraverso gli *effetti* e le *conseguenze*, contrariamente alla definizione data. ⟨3⟩ La dimostrazione circolare finisce per asserire che una cosa esiste se esiste, si risolve cioè in una tautologia. ⟨4⟩ Inoltre essa è possibile soltanto là dove si hanno termini convertibili, dunque ha portata limitata. ⟨5⟩ Più determinatamente, posto che ogni dimostrazione, e dunque anche quella circolare, è un sillogismo e che un sillogismo per costruirsi ha bisogno di due premesse e di tre termini, se questi si convertono si può avere dimostrazione circolare solo nella prima figura, mentre nella seconda e nella terza tale dimostrazione non è ammessa in quanto ⟨a⟩ o non risulta provata nessuna delle due premesse e pertanto non si dà sillogismo circolare, ⟨b⟩ oppure, se il sillogismo circolare ha luogo, procederà da premesse diverse da quelle del sillogismo iniziale.

Capitolo quarto: premesso che ciò che è conosciuto per scienza è necessario e che la scienza procede per dimostrazione, Aristotele chiarisce i significati delle seguenti determina-

zioni, che qualificano sia l'oggetto che il tipo di sapere della scienza. ⟨I⟩ *Di ogni* significa ciò che non si attribuisce né in qualche caso né in qualche momento. ⟨II⟩ Sono *per sé* ⟨1⟩ le determinazioni che appartengono nel *che cos'è*; ⟨2⟩ quelle contenute nei soggetti che a loro volta entrano nella definizione di quelle determinazioni; ⟨3⟩ ciò che non è detto di qualcos'altro (ossia la sostanza), mentre sono accidenti le determinazioni che si dicono di qualcos'altro; ⟨4⟩ ciò che appartiene per sé, mentre è accidente ciò che appartiene per altro. Aristotele precisa quindi che le determinazioni che si dicono per sé sono necessarie, o nel senso che appartengono esse stesse necessariamente alla cosa, o nel senso che necessariamente vi appartengono o esse o le loro opposte. ⟨III⟩ *Universale* — distinto da *di ogni* come avente un significato più ampio — è ciò che appartiene ad ogni cosa per sé e in quanto tale. ⟨IV⟩ A loro volta *per sé* e *in quanto tale* scandiscono un'unica nozione, significata in due accezioni diverse. ⟨V⟩ Infine lo Stagirita precisa che una determinazione appartiene universalmente se appartiene a qualunque cosa ed alla cosa prima, ossia a qualsiasi specie compresa in un genere.

CAPITOLO QUINTO: Aristotele indica tre situazioni che inducono erroneamente a credere che la dimostrazione concluda coll'universale primo, ossia col genere: ⟨1⟩ il non darsi altro che individui; ⟨2⟩ il darsi, sì, l'universale oltre le specie, ma l'essere senza nome; ⟨3⟩ il condurre la dimostrazione su una parte soltanto del tutto. Per contro la dimostrazione verte sull'universale *in quanto tale* quando verte sull'universale primo. Ad esemplificazione della terza condizione Aristotele adduce il caso di chi dimostri la proprietà di due rette parallele tagliate da una trasversale, di formare angoli interni uguali a due retti nella particolare circostanza in cui la trasversale sia perpendicolare alle parallele: qui infatti la dimostrazione del «tutto», ossia della proprietà sopraddetta, è effettuata in relazione ad una parte. Ad esemplificazione della prima condizione adduce l'ipotesi che non esistano altro che triangoli isosceli, per dimostrare che gli angoli interni del triangolo sono uguali a due retti. Ad esemplificazione della

seconda, il caso della permutabilità dei medi nelle proporzioni, dimostrata separatamente per i numeri, le linee, le figure, i tempi: non essendoci un nome unico con cui designare ciò che è comune a tutti questi casi, ossia il genere delle specie, vale a dire l'universale primo. Ciò permette al filosofo di precisare che la dimostrazione dell'universale *in quanto tale* (del genere) non coincide con la dimostrazione dell'universale nella totalità delle sue parti o specie, giacché la forma del genere è diversa da quella delle specie (la proprietà «del triangolo» di avere gli angoli interni uguali a due retti non è data dal fatto che in tutte le specie di triangoli — il triangolo isoscele, scaleno, equilatero, rettangolo — vige quella proprietà). La conoscenza di detta proprietà sarebbe invece assoluta se vi fosse identità sostanziale tra il genere e ciascuna delle sue specie: nel caso, cioè, in cui vi fosse coincidenza tra l'essere del triangolo e l'essere, per esempio, del triangolo equilatero. Infine lo Stagirita pone e risolve la questione — formulata in tre quesiti, ma unitaria nella sostanza concettuale — di quale sia ⟨a⟩ la cosa in quanto tale, ⟨b⟩ la cosa prima, ⟨c⟩ la cosa universale a cui appartiene la proprietà universale: si tratta della cosa per sé, o universale, o prima, che si ha eliminando tutte le determinazioni ad essa subordinate, cui pure la proprietà conviene (la cosa prima cui appartiene la proprietà anzidetta di avere gli angoli interni uguali a due retti è il triangolo, ottenuta scartando le specie cui pure la proprietà in oggetto conviene. Né vale l'obiezione che detta proprietà svanisce se si eliminano le nozioni di figura e di limite, più generali di quella di triangolo, e che perciò sono queste le cose prime cui detta proprietà universalmente compete: giacché figura e limite non sono di per sé cose prime).

Capitolo sesto: verte interamente intorno al carattere di *necessità* che devono avere le proposizioni della dimostrazione. ⟨I⟩ Per prima cosa Aristotele, a partire da questo carattere, prova che in esse l'attribuzione deve essere *per sé*: ⟨1⟩ innanzitutto con un sillogismo di prima figura così articolato: le proposizioni della dimostrazione sono necessarie (dal momento che l'oggetto stesso della dimostrazione non può essere

diversamente da quello che è); ma ciò che è necessario è per sé; dunque le proposizioni della dimostrazione sono per sé. ⟨2⟩ Indi col seguente sillogismo disgiuntivo: l'appartenenza dei predicati ai soggetti nelle proposizioni della dimostrazione o è per sé o è accidentale; ma non può essere accidentale (dato che tali proposizioni sono necessarie, e quel che è accidentale non è necessario); dunque è per sé. ⟨II⟩ Indi lo Stagirita prova, con quattro argomenti, che dette proposizioni sono *necessarie*. ⟨1⟩ la dimostrazione inferisce una conclusione necessaria, ossia una conclusione che non può essere diversamente da quella che è; e per essere tale deve procedere da proposizioni necessarie. ⟨2⟩ Quando si obietta contro coloro che ritengono di aver dimostrato, si obietta che una delle proposizioni della dimostrazione che propongono non è necessaria. Aristotele prende spunto da qui per denunciare la falsità dell'argomento sofistico, presente nell'*Eutidemo* platonico, secondo cui per dimostrare basta che le proposizioni siano vere, sul presupposto che conoscere è dimostrare. In realtà le proposizioni costituite da opinioni notevoli sono vere, ma non sono principi adeguati della dimostrazione, né l'argomentazione che procede da opinioni notevoli è propriamente una dimostrazione. ⟨3⟩ Se non si conosce la causa non si ha scienza; ora, se nelle proposizioni non si conosce che il medio appartiene necessariamente, non si conosce la causa: dunque non si ha scienza. ⟨4⟩ La mancata necessità del medio nelle proposizioni impedisce la conoscenza della cosa. Se uno, infatti, pur possedendo le condizioni che consentono di conoscere una cosa (ossia: la conoscenza del procedimento mediante cui si giunge alla conclusione, il mantenersi egli medesimo in vita, il sussistere della cosa conosciuta e il non dimenticarsi) attualmente non la conosce, significa che non la conosceva neppure prima. Ciò dipende dal fatto che il medio nelle proposizioni non apparteneva necessariamente, ossia non era necessario: come tale è potuto venir meno, donde la mancata conoscenza della cosa, allora e adesso. Se poi, anziché essersi corrotto, il medio sia soltanto corruttibile, la situazione non muta. ⟨III⟩ Successivamente Aristotele esamina i rapporti tra la necessità della conclusione e quella del medio nelle propo-

sizioni, distinguendo tre casi: ⟨1⟩ se la conclusione è necessaria, il medio può non essere necessario (al modo in cui, se la conclusione è vera, le proposizioni possono non essere vere); ⟨2⟩ se il medio è necessario, la conclusione non può che essere necessaria (al modo in cui, se le proposizioni sono vere, la conclusione non può che essere vera); ⟨3⟩ se la conclusione non è necessaria, il medio non può essere necessario. ⟨IV⟩ Viene quindi precisato che la dimostrazione, dovendo pervenire ad una conclusione necessaria, deve operarsi tramite un termine medio necessario: altrimenti non si saprà né perché la dimostrazione è necessaria, né che è necessaria. ⟨V⟩ Si precisa inoltre che degli accidenti che non sono per sé (secondo tutte le valenze in cui nel cap. 4° si è indicato che una determinazione è per sé) non vi possono essere scienza e dimostrazione. ⟨VI⟩ Rispondendo ad una possibile obiezione Aristotele chiarisce poi che le conclusioni delle argomentazioni dialettiche guadagnano la verità, ma non la verità necessaria, e non discendono dalla natura stessa delle cose enunciate nelle proposizioni. ⟨VII⟩ Infine il filosofo (ribadendo quanto affermato al punto IV) chiarisce che le proposizioni della dimostrazione devono essere tali che *per sé* il medio appartenga al terzo termine e il primo termine al medio, di modo che la verità della conclusione sia conosciuta mediante la sua causa: il che distingue la dimostrazione dai sillogismi per segni.

Capitolo settimo: posto che gli elementi della dimostrazione sono tre: ⟨a⟩ la conclusione, ⟨b⟩ gli assiomi e ⟨c⟩ il genere, e precisato che gli assiomi possono anche essere gli stessi per più scienze, ancorché, se i generi o soggetti sono molto diversi, non possa applicarsi all'uno la dimostrazione dell'altro, Aristotele stabilisce tre tesi: ⟨I⟩ nella dimostrazione non è possibile passare da un genere all'altro; ⟨II⟩ se la dimostrazione di una scienza deve applicarsi ad un'altra scienza, il genere deve essere lo stesso, o in senso assoluto o per un certo aspetto (giacché sia gli estremi che il medio della dimostrazione devono provenire dal medesimo genere: altrimenti non sarebbero determinazioni per sé, ma accidenti); ⟨III⟩ non si può dimostrare la tesi di una scienza con un'altra scienza, a meno

che l'oggetto della prima non sia subordinato all'oggetto della seconda. Ond'è che, di conseguenza, la geometria non può dimostrare qualche proprietà della linea che non le appartenga in quanto linea.

CAPITOLO OTTAVO: si articola intorno alle seguenti tesi: ⟨I⟩ in senso assoluto la conclusione del sillogismo dimostrativo, poiché procede da proposizioni universali, è necessariamente eterna. ⟨II⟩ Per cui, delle realtà corruttibili non si ha dimostrazione in senso assoluto, ma soltanto per accidente. ⟨III⟩ Una delle proposizioni della dimostrazione (accidentale) di queste realtà deve essere non-universale e corruttibile. ⟨IV⟩ Parimenti anche la definizione riguarda, in senso assoluto, le realtà eterne e incorruttibili (giacché essa è o principio della dimostrazione, o una dimostrazione che differisce per la posizione dei termini, o la conclusione di una dimostrazione). ⟨V⟩ Le dimostrazioni e le scienze delle cose divenienti in modo costante (come l'eclisse), in quanto dimostrazioni e scienze di realtà siffatte, sono eterne, ma in quanto non hanno sempre luogo, sono particolari.

CAPITOLO NONO: argomenta intorno ⟨I⟩ alla necessità che la dimostrazione proceda da principi propri e ⟨II⟩ all'indimostrabilità di tali principi. ⟨I⟩ Nell'ambito della prima tesi Aristotele osserva ⟨1⟩ che, se ciò che è oggetto della dimostrazione deve appartenere per sé al soggetto, non può essere conosciuto in altro modo: non è sufficiente che lo si sappia a partire da proposizioni vere, indimostrabili ed immediate, ma è necessario conoscere la sua appartenenza muovendo da principi propri. Diversamente — come nel caso della dimostrazione della quadratura del cerchio proposta da Brisone — non lo si conosce in quanto tale, ma per accidente. ⟨2⟩ Si conosce non accidentalmente che una determinazione appartiene ad una cosa, se si conosce la causa per cui appartiene a quella cosa ed a partire dai principi propri della cosa stessa, in quanto tale. In questo caso, se la determinazione appartiene per sé alla cosa, il medio e gli estremi della dimostrazione rientrano necessariamente nello stesso genere. ⟨3⟩ Fanno in-

vece eccezione le scienze subordinate, i principi delle cui dimostrazioni non sono propri dei loro oggetti, bensì di quelli delle scienze cui sono subordinate. Ché in tali circostanze il *che* (ossia il fatto) è oggetto delle scienze inferiori, mentre il *perché* è oggetto di quelle superiori. ⟨II⟩ L'indimostrabilità dei principi propri di ogni cosa viene provata col rilievo che, se essi fossero dimostrabili, lo sarebbero a partire da principi di tutte le cose e la relativa conoscenza sarebbe conoscenza di tutte le cose. Ma benché si conosca maggiormente se si conoscono i principi più elevati, resta però che la dimostrazione non si applica se non ad un determinato genere di cose (tranne che nel caso delle scienze subordinate). Chiude il capitolo l'annotazione della difficoltà di sapere se si conosce a partire dai principi propri della cosa: nel che consiste determinatamente la scienza.

CAPITOLO DECIMO: studia le nozioni di ⟨I⟩ principio, di ⟨II⟩ ipotesi e di postulato, di ⟨III⟩ definizione. ⟨I⟩ ⟨1⟩ Principio, in ogni genere, è una verità la cui esistenza non si dimostra. Aristotele precisa che ⟨a⟩ il significato, tanto del genere che delle sue proprietà essenziali, si assume; ⟨b⟩ invece si assume l'esistenza dei principi, ma si dimostra quella delle proprietà essenziali. ⟨2⟩ Alcuni principi sono propri di ciascuna scienza, altri invece sono comuni; ma ⟨a⟩ si tratta di una comunanza per analogia e ⟨b⟩ la loro applicazione è limitata al genere di cui è questione. ⟨3⟩ Sono proprie di ciascuna scienza le determinazioni di cui essa assume l'esistenza e dimostra le proprietà essenziali (o per sé). Il filosofo ribadisce che ⟨a⟩ ogni scienza assume il significato e l'esistenza di tali determinazioni, ⟨b⟩ invece, delle loro proprietà essenziali, assume soltanto il significato (ma dimostra l'esistenza). ⟨4⟩ Ogni scienza apodittica verte intorno a tre elementi: ⟨a⟩ il genere, di cui pone l'esistenza e studia le proprietà essenziali; ⟨b⟩ le proposizioni comuni o assiomi, che reggono la dimostrazione; ⟨c⟩ le proprietà essenziali, di cui assume il significato. Tuttavia qualche scienza, per l'immediata evidenza dell'uno e dell'altro di questi elementi, può non precisarne qualcuno. ⟨II⟩ Ipotesi e postulato non possono essere né ciò che esiste per sé, né ciò

che è necessario ammettere per la dimostrazione, ossia l'assioma. ⟨1⟩ L'ipotesi è una verità ⟨a⟩ atta a dimostrare, ⟨b⟩ dimostrabile, ⟨c⟩ che tuttavia è semplicemente assunta, ⟨d⟩ col consenso di chi apprende la dimostrazione. ⟨2⟩ Invece il postulato è una verità che ⟨a⟩ si assume, ⟨b⟩ senza che chi apprende abbia una propria opinione a riguardo, o ne abbia una contraria. ⟨III⟩ Le definizioni non sono ipotesi ⟨1⟩ perché non dicono se qualcosa esiste o no, ma richiedono soltanto d'essere comprese, laddove l'ipotesi è un'asserzione che, essendo posta, per il solo fatto di esserlo, fa scaturire una conclusione; ⟨2⟩ inoltre perché ogni ipotesi, come del resto ogni postulato, è o universale o particolare, mentre la definizione non è né l'una né l'altra cosa.

CAPITOLO UNDICESIMO: studiando gli assiomi Aristotele fissa i seguenti punti: ⟨1⟩ perché abbia luogo la dimostrazione è necessario che si dia l'universale (stante che senza di esso non si ha il termine medio, e senza il medio non è possibile dimostrare), ma questo non è necessario che sia un'Idea, ossia un'unità oltre i molti; invece l'universale deve darsi come un uno detto non omonimamente dei molti. ⟨2⟩ Il principio per cui è impossibile affermare e negare (ossia il principio di non contraddizione) non costituisce la premessa della dimostrazione, a meno che anche la conclusione non si esprima in questa forma (in un sillogismo del tipo: *l'uomo è vivente e non non-vivente; ma Callia è uomo; dunque Callia è vivente e non non-vivente*). In tal caso ⟨a⟩ l'affermazione e la negazione devono essere enunciate dalla premessa maggiore, ossia l'estremo maggiore (costituito per l'appunto dall'affermazione e dalla negazione) deve essere affermato del medio (nell'esempio: *l'uomo è vivente e non non-vivente*); ⟨b⟩ non ha alcuna importanza porre sotto forma di affermazione e di negazione il medio (*uomo e non non-uomo*) e l'estremo minore (*Callia e non non-Callia*), giacché, anche affermando come veri gli opposti che così sono separati (*l'uomo e il non-uomo sono viventi e non non-viventi*; *Callia e non-Callia sono uomo e non-uomo*), la conclusione è la stessa (*Callia è vivente e non non-vivente*). ⟨3⟩ Assume come premessa il principio per cui ogni

cosa va o affermata o negata (principio del terzo escluso) la dimostrazione per riduzione all'assurdo: ma non universalmente, bensì limitatamente al genere cui è relativa. ⟨4⟩ Tutte le scienze comunicano tra loro mediante gli assiomi, ossia proposizioni comuni che fungono da base per le dimostrazioni. Anche la dialettica e la scienza che dimostra principi universali e basilari (ossia la filosofia prima) comunicano con le altre scienze, ma la dialettica non ha ad oggetto un genere ben preciso, come invece hanno le altre scienze.

Capitolo dodicesimo: ⟨I⟩ nella prima parte del capitolo Aristotele ⟨1⟩ prova che la premessa della dimostrazione scientifica può essere espressa anche nella forma di una domanda, ossia che si dà, oltre alla domanda dialettica, anche quella scientifica (stante che la premessa è una parte della contraddizione in cui consiste la domanda, e la dimostrazione procede da premesse); e precisa che ⟨2⟩ tuttavia, perché la discussione sia corretta, la domanda deve formularsi nei limiti di ciò di cui si occupa la scienza (per esempio, la domanda è autenticamente geometrica se attiene ai problemi di geometria) o, nel caso delle scienze che si servono di principi di altre scienze (come per esempio l'ottica, che attinge dalla geometria i suoi principi), nei limiti della specificità propria di queste ultime. ⟨3⟩ Il competente di una scienza (per esempio il geometra) deve risolvere i problemi di quella scienza e, se ve ne sono, delle scienze subordinate (per esempio, l'ottica), ⟨a⟩ a partire dai principi propri di essa e ⟨b⟩ dalle conclusioni che ha precedentemente dimostrato, usate come premesse per nuove dimostrazioni; ⟨c⟩ ma non ha da rendere ragione, in quanto competente di quella scienza, dei suoi principi (compito che spetta invece al metafisico). ⟨II⟩ Indi Aristotele pone tre quesiti, specificati esemplificativamente sulla matematica, ma che si estendono ad ogni scienza: ⟨1⟩ se vi siano interrogazioni non geometriche, stante che vi sono interrogazioni geometriche; ⟨2⟩ che tipo di ignoranza è quella per la quale una domanda è, per esempio, non geometrica; ⟨3⟩ se il sillogismo dovuto ad una tale ignoranza sia quello che procede da premesse opposte al vero o un paralogismo: falso nella forma,

ma costituito a partire da premesse vere. ⟨1/2⟩ Le risposte ai primi due quesiti si intersecano tra loro, giacché Aristotele chiarisce ⟨a⟩ che l'espressione «non geometrico» ha due sensi ed indica sia ciò che non ha nulla a che vedere con la geometria, sia ciò che è un semplice errore geometrico. ⟨b⟩ Pertanto l'ignoranza che porta ad una conclusione falsa e che specifica il carattere, per esempio, non geometrico di una premessa (espressa in forma di domanda) è, in un senso, quella che fa assumere come premessa di una scienza una proposizione del tutto estranea ad essa e propria invece di un'altra scienza (per esempio, una domanda di pertinenza della musica non è geometrica); in un altro quella per la quale, nell'ambito di quella scienza stessa, si è in presenza di un errore (per esempio, che le parallele s'incontrano è una premessa non geometrica). ⟨3⟩ Nella risposta al terzo quesito lo Stagirita precisa che ⟨a⟩ nel campo della matematica il paralogismo è poco frequente, giacché esso si origina dall'equivocità del termine medio, assunto in due diversi significati nelle due premesse, laddove in matematica il significato del termine medio è immediatamente evidente. ⟨b⟩ In alcuni casi il paralogismo si verifica perché si assume come termine medio quel che consegue dall'una e dall'altra premessa (come avviene nello pseudo sillogismo di Cineo che *ciò che si sviluppa in progressione geometrica si sviluppa velocemente*; *ma il fuoco si sviluppa velocemente*; *dunque il fuoco si sviluppa in progressione geometrica*. Sillogismo errato perché nella seconda figura la conclusione non può essere affermativa). ⟨c⟩ In questi casi, talvolta si può rettificare il sillogismo erroneo convertendo la maggiore (sì da ottenere un sillogismo in *Barbara*; per esempio: *la proporzione che si sviluppa più velocemente è quella geometrica*; *ma il fuoco si sviluppa velocemente*; *dunque il fuoco si sviluppa in progressione geometrica*); talvolta, pur essendocene la possibilità, non la si scorge. ⟨d⟩ Se fosse impossibile ottenere una conclusione vera anche da premesse false, sarebbe più facile cogliere il nesso tra la premesse e la conclusione, giacché vigerebbe rapporto di reciprocità: nel senso che, se le premesse sono vere, la conclusione è vera e se la conclusione è vera le premesse non potrebbero che essere

vere. Ora, questa reciprocità ha luogo soprattutto nelle matematiche. ⟨e⟩ Le dimostrazioni non progrediscono per l'interposizione di nuovi termini medi, bensì per l'aggiunta di nuovi estremi. Tra i rilievi ⟨a⟩ e ⟨b⟩ Aristotele inserisce, a guisa di un inciso, che l'obiezione contro una dimostrazione la cui minore deriva da induzione, e dunque è particolare, non può essere a sua volta particolare: giacché non vi è differenza tra obiezione e dimostrazione, e se le proposizioni della scienza sono necessariamente universali, una proposizione universale non può essere confutata che da una proposizione universale.

CAPITOLO TREDICESIMO: indica le circostanze in cui il sillogismo conclude con la conoscenza del «che», ossia del fatto, e non del «perché», ossia della causa. Questo si verifica: ⟨I⟩ nella medesima scienza ⟨1⟩ o in quanto il sillogismo procede da premesse non immediate, per cui è in gioco non la causa prossima, nella quale consiste espressamente il «perché», ma remota: come nel caso in cui si dicesse che il muro non respira perché non è un vivente; ⟨2⟩ oppure in quanto nelle premesse si assume come termine medio, in luogo della causa, l'effetto, perché è più noto. ⟨a⟩ Tuttavia nei casi in cui, invertendo l'effetto con la causa, è possibile dimostrare quello con questa, il sillogismo raggiunge la conoscenza del «perché»; ⟨b⟩ invece nei casi in cui la conversione dell'effetto con la causa non è possibile, il sillogismo dimostra il «che». ⟨II⟩ Quando i termini medi delle premesse sono studiati da scienze diverse: ⟨1⟩ tanto nel caso che una sia subordinata all'altra (come per esempio l'ottica alla geometria, la meccanica alla stereometria e l'armonica all'aritmetica), ⟨2⟩ quanto in quello in cui tra le due scienze non sussista rapporto di subordinazione (come per esempio tra la medicina e la geometria).

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: stabilisce la superiorità della prima figura sillogistica. Essa è la più scientifica in quanto ⟨1⟩ tramite essa procede il sillogismo del «perché», e la ricerca del «perché» è propria delle scienze; ⟨2⟩ soltanto essa permette di conoscere l'essenza, la quale, dovendo essere una

conoscenza affermativa, non può competere al sillogismo di seconda figura (che conclude negativamente) e, dovendo essere una conoscenza universale, non può competere al sillogismo di terza figura (la cui conclusione è particolare); ⟨3⟩ essa non abbisogna delle altre figure, mentre le altre si servono di questa per colmare con l'interposizione di termini medi l'intervallo tra gli estremi e giungere a premesse immediate.

CAPITOLO QUINDICESIMO: studia ⟨I⟩ quando la premessa negativa è mediata e ⟨II⟩ quando è immediata. ⟨I⟩ È mediata quando ⟨A⟩ o uno degli estremi è contenuto in un tutto, ossia è compreso in un genere come sua specie, ed allora si può avere un sillogismo ⟨a⟩ o in *Camestres* ⟨b⟩ o in *Celarent*; ⟨B⟩ oppure quando entrambi gli estremi sono contenuti in un tutto, appartengono cioè a generi distinti. E che entrambi possano essere contenuti in un tutto risulta dal fatto che possono ben appartenere a serie parallele tra loro non comunicanti, ossia a categorie diverse. ⟨II⟩ Invece la premessa negativa è immediata se o uno o entrambi gli estremi non sono contenuti in un tutto, vale a dire se o uno o entrambi sono generi e non specie di un genere. Ne consegue che, se un termine è negato mediatamente di un altro, l'uno o l'altro è contenuto in un tutto ed il sillogismo sarà ⟨A⟩ o di prima figura, in *Celarent* (dovendo essere la minore affermativa), ⟨B⟩ oppure di seconda figura, ⟨a⟩ o in *Cesare* (se ad essere negativa è la maggiore) ⟨b⟩ o in *Camestres* (se ad essere negativa è la minore). Se poi entrambe le proposizioni sono negative, non si ha sillogismo.

CAPITOLO SEDICESIMO: distinta l'ignoranza come negazione, ossia come assenza di sapere, dall'ignoranza come disposizione, vale a dire come contenuto positivo, prodotto da un sillogismo errato, Aristotele indica i modi in cui quest'ultima si produce nelle proposizioni immediate. Ciò può avvenire ⟨I⟩ o assumendo l'attribuzione o la non-attribuzione senza una dimostrazione, ma in modo puro e semplice; ⟨II⟩ oppure assumendola in seguito ad una dimostrazione. ⟨II⟩ Si studiano le diverse circostanze di questa seconda alternativa. L'errore può riguardare ⟨A⟩ o l'attribuzione ⟨B⟩ o la non-

attribuzione. ⟨A⟩ L'errore nell'attribuzione si dà ⟨1⟩ se entrambe le premesse sono false, ⟨2⟩ ma anche se una delle premesse è vera: non una qualsiasi, bensì la maggiore. ⟨B⟩ L'errore nella non-attribuzione ha luogo o ⟨1⟩ nella prima figura sillogistica, ⟨2⟩ o nella seconda (la terza, la cui conclusione non può essere universale, va esclusa). ⟨1⟩ Nella prima figura si verifica ⟨a⟩ se entrambe le premesse sono false ⟨b⟩ od anche se è falsa una sola premessa, sia essa la maggiore o la minore. ⟨2⟩ Quanto alla seconda figura, ⟨a⟩ entrambe le premesse non possono essere totalmente false; ⟨b⟩ possono però essere parzialmente false; ⟨c⟩ può inoltre essere falsa una sola premessa, non importa quale, ed Aristotele lo indica analizzando rispettivamente due casi in cui la maggiore è totalmente vera e la minore è falsa, e due casi in cui la maggiore è totalmente falsa e la minore è vera.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: Aristotele studia ora come si producono l'ignoranza e l'errore nelle proposizioni mediate. ⟨I⟩ Innanzitutto nei sillogismi la cui conclusione falsa è negativa. ⟨A⟩ Se si tratta di sillogismi di prima figura, ⟨1⟩ nei sillogismi dove il medio è causa propria dell'attribuzione del predicato al soggetto le due premesse non possono essere entrambe false, ma può esser falsa soltanto la maggiore; ⟨2⟩ pari situazione si verifica anche nei sillogismi in cui il medio viene assunto da un'altra serie di termini; ⟨3⟩ in quelli che non procedono attraverso un medio proprio, ⟨a⟩ se il medio è subordinato all'estremo maggiore (ossia è soggetto del predicato della conclusione) entrambe le premesso sono false; ⟨b⟩ se invece non è subordinato all'estremo maggiore (non è, cioè, soggetto del predicato della conclusione) la maggiore è vera e la minore è falsa. ⟨B⟩ Se si tratta di sillogismi di seconda figura non è possibile che entrambe le premesse siano totalmente false, ma lo è una delle due, indifferentemente. ⟨II⟩ Nei sillogismi la cui conclusione falsa è affermativa, ⟨1⟩ se la conclusione è ottenuta attraverso un medio proprio le premesse non possono essere entrambe false; ⟨2⟩ pari situazione si ha anche nel caso che il medio appartenga ad un'altra serie di termini; ⟨3⟩ se il sillogismo non procede attraverso un medio

proprio, ⟨a⟩ se il medio è subordinato al predicato della conclusione, la maggiore è vera e la minore è falsa; ⟨b⟩ se non ne è subordinato, la maggiore è sempre falsa, mentre la minore può essere sia vera che falsa.

CAPITOLO DICIOTTESIMO: se un senso venisse meno, verrebbe meno anche una scienza. Infatti senza la sensazione non è possibile l'induzione, e l'induzione è necessaria per conoscere l'universale — anche laddove si tratti di universali raggiunti astrattivamente —, dal quale procede la dimostrazione (che è il metodo della scienza).

CAPITOLO DICIANNOVESIMO: nella prima parte del capitolo Aristotele richiama innanzitutto che il sillogismo si costituisce di tre termini, che una specie di esso è affermativa ed un'altra negativa, che le premesse ne sono i principi o le ipotesi e che, se l'appartenenza (o la non appartenenza) del predicato al soggetto si dimostra attraverso un termine medio, in ciascuna delle due premesse l'appartenenza (o la non appartenenza) di un estremo al medio o del medio ad un estremo si dimostra a sua volta tramite altri termini medi. Fa quindi presente che nel sillogismo dialettico basta che le premesse siano il più probabili possibile, mentre nel sillogismo scientifico, che ha di mira la verità, sono le attribuzioni reali a dover entrare in campo. Chiarito infine che attribuzione per accidente è quella del tipo *questo bianco è uomo* (ben diversa da *l'uomo è bianco*), precisa che certi termini si attribuiscono essenzialmente. Nella seconda parte lo Stagirita solleva tre problemi, i quali si pongono sia a riguardo dei sillogismi affermativi che di quelli negativi: ⟨1⟩ in un sillogismo in cui l'appartenenza del predicato A al soggetto C si dimostri tramite il medio B, se C ha come attributo immediato B, questo l'attributo Z, questo a sua volta l'attributo E e così di seguito, si tratta di sapere se la serie può procedere all'infinito, sì che non si pervenga mai ad A (problema dell'infinità ascendente degli attributi). ⟨2⟩ Se il predicato A, cui non si può attribuire alcun predicato, è predicato immediatamente del soggetto T, e questo del soggetto H, e questo a sua volta del soggetto B e

così di seguito, si tratta, anche qui, di sapere se la serie può procedere all'infinito, sì che non si pervenga mai al soggetto C (problema dell'infinità discendente dei soggetti). ⟨3⟩ Infine, stante che i numero dei soggetti e degli attributi è limitato, si tratta di sapere se tra A e C si può inserire un numero infinito di termini medi.

CAPITOLO VENTESIMO: si formula la soluzione dei problemi sollevati nel capitolo precedente. È impossibile che il numero dei termini medi nella serie sia ascendente che discendente tra un soggetto ultimo ed un predicato primo sia infinito giacché altrimenti, dovendo percorrere un numero infinito di determinazioni, sarebbe impossibile procedere da quel soggetto a quel predicato e viceversa: il che è assurdo in quanto il predicato primo si attribuisce al soggetto ultimo. Né varrebbe obiettare che alcuni termini intermedi sono contigui ed esclusivi di ulteriori intermedi tra loro, mentre altri, in forza della loro stessa infinità, sfuggono alla nostra possibilità di coglierli. Aristotele risponde che in ogni caso si ha a che fare con una serie infinita e non ha alcuna importanza che il punto di partenza sia il predicato primo (o il soggetto ultimo) o un termine intermedio qualsiasi

CAPITOLO VENTUNESIMO: si prova che, se nelle dimostrazioni affermative è impossibile che la serie dei termini medi sia infinita, tanto in senso ascendente che in senso discendente, è altresì impossibile che sia infinita nelle dimostrazioni negative. Infatti le dimostrazioni negative si compiono ⟨I⟩ o nella prima ⟨II⟩ o nella seconda ⟨III⟩ o nella terza figura. ⟨I⟩ Nella prima (assumendo un sillogismo in *Celarent*) la minore deve essere affermativa, e dunque per ipotesi la serie dei termini medi è finita. Ma deve essere finita anche nella maggiore (negativa): in essa infatti l'appartenenza del predicato al medio può essere dimostrata con un prosillogismo in *Celarent* in cui, a sua volta, la minore dev'essere affermativa e la maggiore (negativa) può dimostrarsi con un altro prosillogismo in *Celarent* la cui minore dev'essere affermativa. Cosicché, comportando la serie delle maggiori (negative) una serie di

proposizioni affermative (le minori), le quali per ipotesi non possono essere infinite, la stessa serie delle maggiori dovrà essere finita. ⟨II⟩ Nella seconda figura (assumendo un sillogismo in *Camestres*) il ragionamento si ripropone ma spostato sulla minore (la maggiore, in quanto è affermativa, non fa problema): in essa, che è negativa, l'appartenenza del medio al soggetto può essere dimostrata con un prosillogismo in *Camestres* in cui la maggiore è affermativa e la minore, a sua volta, può provarsi con un altro prosillogismo in *Camestres* la cui maggiore è affermativa; per la quale varrà lo steso discorso. Per cui la serie delle minori (negative), comportando una serie di proposizioni affermative (le maggiori) che per ipotesi sono finite, è essa stessa finita. ⟨III⟩ Nella terza figura (assumendo un sillogismo in *Bocardo*) la minore è necessariamente affermativa e nella maggiore (negativa) l'appartenenza del predicato al medio può provarsi o con un prosillogismo di prima figura (in *Celarent*) o di seconda figura (in *Camestres*), ed in tal caso già sappiamo che la serie deve essere limitata; oppure con un altro prosillogismo di terza figura (in *Bocardo*), la cui minore è affermativa e cui la maggiore (negativa) si dimostra in pari modo, dunque con un sillogismo che comunque contiene una premessa affermativa. Pertanto anche in questo caso la serie delle maggiori (negative), comportando una serie di minori affermative e dunque per ipotesi limitate, è anch'essa limitata. Alla fine del capitolo Aristotele osserva che la limitatezza dei termini e delle proposizioni del sillogismo risulta necessariamente giacché, in qualunque figura si operi la dimostrazione, moltiplicando delle determinazioni finite per un numero finito si ha un risultato finito.

CAPITOLO VENTIDUESIMO: per dimostrare il numero finito delle proposizioni affermative, che è l'argomento del capitolo, Aristotele distingue tra predicati essenziali e predicati accidentali e dimostra innanzitutto che i primi sono di numero limitato, in quanto sono costitutivi della definizione e del *che cos'è*: determinazioni finite, per raggiungere le quali non sarebbe possibile percorrere una serie infinita di elementi. Indi prende in esame le predicazioni accidentali e pone tre rilievi

preliminari: ⟨1⟩ la differenza tra predicazioni in cui l'accidente è affermato di un accidente (del tipo *il bianco cammina*) e predicazioni in cui l'accidente è affermato di un sostrato (del tipo *quella cosa grande è un legno* o *legno è grande*): soltanto queste seconde sono *predicazioni*, ed esse soltanto interessano la dimostrazione, mentre le prime non sono predicazioni in senso proprio, ma in senso accidentale e, non interessando la dimostrazione, vanno trascurate. ⟨2⟩ La differenza tra predicati essenziali, i quali significano o che cos'è il soggetto o la specie nella quale è compreso, e predicati accidentali, che devono essere predicati di un soggetto che non sia esso stesso un accidente. Ciò comporta che le Idee platoniche, anche se esistessero, non interesserebbero la dimostrazione, non configurandosi né come i predicati essenziali, così come si sono sopra indicati, né come predicati accidentali. ⟨3⟩ Poiché due determinazioni non possono essere ciascuna qualità dell'altra, non vi può essere predicazione reciproca, se non in senso accidentale. Il che esclude la possibilità di supporre una serie infinita di predicazioni circolari, ricorrendo a termini cosiffatti. Questo è impossibile perché: ⟨I⟩ o si tratta di predicati essenziali, e allora ⟨a⟩ la reciprocità della predicazione implica l'assurdo che una determinazione si predichi del suo genere o della sua differenza, ⟨b⟩ ed il carattere finito della serie sia ascendente che discendente risulta dalla già provata necessità che la definizione, di cui tali attributi sono costitutivi, sia composta da un numero limitato di elementi. ⟨II⟩ Oppure si tratta di predicati accidentali ed allora ⟨a⟩ l'impossibilità che sussistano fuori della sostanza impedisce la loro predicazione reciproca; ⟨b⟩ impedisce altresì che la serie discendente sia infinita; ⟨c⟩ mentre il carattere necessariamente finito della serie ascendente risulta dal loro essere compresi nelle categorie, stante che in ogni categoria le determinazioni superiori, entrando nell'essenza di quelle subordinate, devono essere di numero finito e d'altro canto, se sono le determinazioni massimamente universali, vale a dire i primi predicati dei generi categoriali, il numero delle categorie è esso stesso finito. Sulla base di queste precisazioni, ponendo allora che una sola cosa si predica di una sola cosa ed escludendo che si tratti di un

accidente predicato di un accidente, Aristotele prova con tre dimostrazioni che sia la serie discendente delle predicazioni che quella ascendente sono finite. *Prima prova*: la serie discendente deve esserlo perché lungo essa le determinazioni superiori costituiscono le note definitorie dell'essenza di quelle inferiori e, come s'è prima dimostrato, queste non possono essere infinite; la serie ascendente perché né i predicati essenziali né quelli accidentali possono essere infiniti (come s'è visto). Si conclude pertanto che necessariamente sia gli estremi che i medi sono limitati. *Seconda prova* (di ordine dialettico): poiché le dimostrazioni della scienza devono procedere da proposizioni vere e certe, tali cioè da non dipendere da ipotesi, ma da essere dimostrate, il numero dei termini medi deve essere limitato: ché, in caso contrario ogni proposizione sarebbe dimostrabile, e dal momento che non è possibile operare dimostrazioni all'infinito, la verità di alcune non sarebbe la conclusione di una dimostrazione, ma soltanto un'assunzione, ossia una verità ipotetica. *Terza prova*, relativa alle determinazioni che appartengono per sé, le quali sono o ⟨a⟩ quelle contenute nell'essenza dei soggetti di cui si predicano o ⟨b⟩ quelle che nella loro essenza contengono i soggetti di cui si predicano (come per esempio *dispari*, che si predica di *numero*, il quale a sua volta è contenuto nell'essenza di *dispari*). ⟨b⟩ Quanto a queste seconde, se la serie fosse infinita un termine come *dispari* dovrebbe appartenere ad infiniti altri termini ed a sua volta esservi contenuto; si avrebbe perciò l'assurdo che alla determinazione prima e finita quale è *numero*, cui è immanente *dispari*, sarebbero immanenti infiniti predicati. All'opposto i predicati devono essere convertibili con l'oggetto (e questo con quelli) e non essere di numero maggiore. ⟨a⟩ Quanto poi alle prime, la loro infinità comporterebbe la presenza di infinite determinazioni nell'essenza dell'oggetto, con l'assurda conseguenza di non poterne formulare la definizione. Ne derivano i seguenti corollari: ⟨a⟩ che gli intermedi tra due termini sono di numero finito; ⟨b⟩ che pertanto vi sono dei principi delle dimostrazioni; ⟨c⟩ e che di conseguenza non tutte le verità sono dimostrabili.

CAPITOLO VENTITREESIMO: Aristotele dimostra che, ⟨I⟩ se un medesimo predicato ⟨A⟩ appartiene a due soggetti (C e D⟩ e questi non si predicano l'uno dell'altro, l'appartenenza del predicato non sarà sempre tramite un termine medio. Ne consegue che ⟨1⟩ devono esserci proposizioni immediate; ⟨2⟩ comunque i termini medi devono appartenere al medesimo genere. ⟨II⟩ Se vi è termine medio vi è dimostrazione; le premesse ne costituiscono gli elementi e sono tante quante sono i termini medi; ne sono elementi anche le proposizioni immediate purché universali. ⟨III⟩ Se il sillogismo conclude che A appartiene a B, si deve assumere come medio un attributo primo di B (per esempio C) al quale va assegnato A, fino a giungere a proposizioni immediate. Tale medio ⟨1⟩ nel sillogismo di prima figura, con conclusione sia affermativa che negativa, non cade mai fuori del predicato; ⟨2⟩ in quello di seconda figura non cade mai fuori del soggetto; ⟨3⟩ in quello di terza figura non cade mai né fuori del soggetto né fuori del predicato.

CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO: prova la superiorità della dimostrazione universale su quella particolare. Nella prima parte Aristotele espone due argomenti che farebbero concludere in senso contrario: ⟨1⟩ è superiore la dimostrazione che fa conoscere di più, ed una cosa si conosce di più quando si conosce *per sé* che quando si conosce *per altro*; ora, la dimostrazione particolare fa conoscere *per sé*, in quanto fa conoscere che una determinazione appartiene alla cosa come quella (particolare) cosa, mentre la dimostrazione universale fa conoscere *per altro*, in quanto fa conoscere detta appartenenza in virtù di una proprietà universale, che vale cioè anche per altri tipi di cose. ⟨2⟩ La dimostrazione universale ⟨a⟩ induce a credere erroneamente che l'universale sussista in modo separato, accanto alle determinazioni singolari (e non già soltanto in esse, come il loro carattere comune); ⟨b⟩ ed inoltre fa cadere in errore in quanto porta a spingersi troppo oltre la cosa, rischiando di riguardare ciò che non è piuttosto che ciò che è; tutt'al contrario fa invece la dimostrazione particolare. Nella seconda parte del capitolo Aristotele ⟨I⟩ confuta questi

argomenti (provando così la tesi in modo dialettico) e ⟨II⟩ apporta altri argomenti diretti. ⟨I⟩ ⟨1⟩ Se a qualcosa si attribuisce un certo predicato *per altro*, mentre le conviene in quanto è quella cosa, non si effettua una dimostrazione; se invece le conviene in virtù di un carattere che non le compete in quanto è quella data cosa, ma è altro, l'attribuirglielo in questo modo è conoscerla nella maniera migliore. ⟨2⟩ ⟨b⟩ l'universale, assunto secondo una sola definizione e non omonimamente, è esistente, ed in misura maggiore delle cose individuali; ⟨a⟩ non è affatto necessario supporre che l'universale così concepito sussista al di là degli individui, dal momento che ne rivela l'unità. ⟨II⟩ La dimostrazione universale fa conoscere l'appartenenza di un predicato ad una cosa di più e perciò meglio di quella particolare in quanto ⟨1⟩ fa conoscere di più *la causa* di tale appartenenza, dal momento che l'universale è causa dell'appartenere per sé del predicato. ⟨2⟩ Ne fa conoscere *la causa finale ultima*, mentre la dimostrazione particolare non la coglie. ⟨3⟩ L'universale è *semplice e determinato*, laddove il particolare è molteplice e indeterminato, e ciò che è determinato è *conoscibile*, laddove ciò che è indeterminato è inconoscibile. Ne consegue che le proposizioni universali sono maggiormente dimostrabili di quelle particolari. ⟨4⟩ Chi conosce l'universale conosce anche il particolare, ma non viceversa. ⟨5⟩ Nel provare qualcosa in modo universale il medio vale da principio (per cui la premessa è immediata), e la dimostrazione che si fonda sul principio è più rigorosa di quella che non si fonda su di esso. ⟨6⟩ Se si possiede la premessa anteriore (ossia universale) si possiede potenzialmente anche quella posteriore, ma se si possiede quella posteriore non si possiede potenzialmente anche quella anteriore. ⟨7⟩ L'oggetto della dimostrazione universale è interamente intelligibile, mentre la dimostrazione particolare sfocia nel sensibile.

CAPITOLO VENTICINQUESIMO: prova la superiorità della dimostrazione affermativa su quella negativa con quattro argomenti: ⟨1⟩ è superiore la dimostrazione che si serve di un numero minore di postulati, di ipotesi o di premesse; ma la

dimostrazione affermativa assume che qualcosa è, mentre quella negativa che qualcosa è e che qualcosa non è: dunque un numero maggiore di (tipi di) premesse. ⟨2⟩ Il sillogismo può ben avere entrambe le premesse affermative, ma non può averle entrambe negative, ma, al massimo, una soltanto; inoltre, anche quando esso si amplia con prosillogismi intesi a dimostrare le premesse iniziali, le premesse affermative crescono di numero, ma una soltanto può essere negativa: ché la proposizione negativa è provata da quella affermativa, mentre quella affermativa non si prova con quella negativa. Ora, ciò mediante cui qualcosa si prova è superiore a quest'ultimo. ⟨3⟩ Nel sillogismo affermativo la premessa universale è affermativa, in quello negativo è negativa; ma l'affermazione è anteriore alla negazione, per cui il principio della premessa affermativa è superiore a quello della premessa negativa. ⟨4⟩ Poiché la dimostrazione affermativa non ha bisogno per svilupparsi di quella negativa, mentre questa ha bisogno di quella, la dimostrazione affermativa ha natura più affine al principio.

Capitolo ventiseiesimo: prova la superiorità della dimostrazione affermativa su quella per riduzione all'assurdo. Questa, quanto alla disposizione dei termini, si scandisce esattamente come la dimostrazione negativa mediante sillogismo di prima figura (per dimostrare per assurdo la non appartenenza di A a B si deve infatti porre quest'appartenenza, indi che B appartiene a C, sì da avere come conseguenza, manifestamente assurda, che A appartiene a C), e la differenza tra le due sta nella maggior notorietà, nella dimostrazione diretta, della premessa negativa, mentre in quella per assurdo è più nota la non appartenenza espressa dalla conclusione (ossia di A a C). Sennonché la proposizione negativa della dimostrazione diretta, costituendo una premessa, è per natura anteriore a quella della conclusione del procedimento per assurdo: tale essendo, per l'appunto, la premessa rispetto alla conclusione, che tramite essa deriva. La dimostrazione per assurdo, in realtà, demolisce una conclusione, ma non pone una conclusione e le proposizioni da cui procede non sono

propriamente premesse: giacché esse non si rapportano come la parte al tutto o come il tutto alla parte, al modo in cui si definisce la relazione delle premesse nel sillogismo. Dunque la dimostrazione per assurdo è inferiore alla dimostrazione negativa diretta, e poiché questa lo è alla corrispondente dimostrazione affermativa (cfr. il cap. precedente), risulta provata la tesi.

CAPITOLO VENTISETTESIMO: è più esatta ed anteriore ⟨a⟩ la scienza che studia il «che» ed il «perché»; ⟨b⟩ quella che studia il «perché» di quella che studia il «che»; ⟨c⟩ quella che studia il sostrato di quella che non lo studia; ⟨d⟩ quella che procede da un numero inferiore di elementi di quella che ne aggiunge.

CAPITOLO VENTOTTESIMO: è una la scienza che studia cose costituite dai principi primi di un genere; invece sono diverse le scienze i cui principi non derivano da medesimi principi superiori, né gli uni dagli altri.

CAPITOLO VENTINOVESIMO: si hanno più dimostrazioni di una medesima conclusione ⟨a⟩ quando i medi appartengono alla medesima serie, ma non sono continui; ⟨b⟩ non appartengono alla medesima serie. In questo secondo caso, però, essi devono predicarsi l'uno dell'altro.

CAPITOLO TRENTESIMO: non può esservi scienza, mediante dimostrazione, di ciò che è dovuto alla sorte, non verificandosi esso né per necessità né per lo più, mentre il sillogismo dimostrativo procede mediante proposizioni o necessarie o per lo più.

CAPITOLO TRENTUNESIMO: non si hanno dimostrazioni, e quindi scienza, mediante sensazione, giacché ⟨1⟩ le dimostrazioni sono universali (dal momento che la conoscenza universale rivela la causa), mentre la sensazione, ancorché percepisca una cosa di una certa qualità, è però sempre legata alla cosa determinata, in un certo tempo e in un dato luogo. ⟨2⟩

Anche se si potesse cogliere con la sensazione che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti o, stando sulla luna, che nelle eclissi la terra impedisce il passaggio della luce solare, non se ne conoscerebbe il *perché*, che è strutturalmente vincolato a nozioni universali, e quindi non si avrebbe conoscenza di questi fenomeni. ⟨3⟩ È ben vero che certi problemi si pongono soltanto per un difetto della sensazione (come quello della trasparenza del vetro, che sarebbe risolto se cogliessimo visivamente la luce ed i pori della materia vitrea), ma non perché la sensazione costituisce conoscenza, ma perché partendo da essa si possiederebbe l'universale.

Capitolo trentaduesimo: si dimostra che i principi di tutti i sillogismi non possono essere gli stessi. Le prime due prove sono di natura dialettica: ⟨1⟩ alcuni sillogismi sono veri ed altri falsi, e se può ben essere che una conclusione vera derivi da premesse false, ciò può accadere una volta soltanto nel complesso del sillogismo principale e dei prosillogismi; per cui i principi delle conclusioni vere sono veri e quelli delle conclusioni false sono falsi. ⟨2⟩ Le stesse conclusioni false non derivano sempre dai medesimi principi falsi, alcuni essendolo perché contrari di quel che è vero, altri perché uniscono elementi inconciliabili. ⟨3⟩ I principi delle conclusioni vere dei prosillogismi e del sillogismo principale non appartengono tutti al medesimo genere. ⟨4⟩ Poiché ogni scienza studia un determinato genere di enti, alcuni principi comuni non sono adatti a dimostrare ogni conclusione. ⟨5⟩ ⟨a⟩ I principi non sono in numero esiguo rispetto alle conclusioni, giacché essi sono le premesse del sillogismo e le premesse si costituiscono sia per apposizione di nuovi estremi, sia per interposizione di nuovi medi; ⟨b⟩ inoltre le conclusioni sono in numero infinito, mentre i termini medi e quindi le premesse dei prosillogismi sono di numero finito; ⟨c⟩ infine certi principi sono necessari, altri contingenti. Indi Aristotele svolge le seguenti considerazioni: ⟨1⟩ Affermare l'identità dei principi nel senso che i medesimi principi reggono le dimostrazioni di una scienza, altri di un'altra, equivale ad affermare che scienze diverse hanno

principi diversi. ⟨2⟩ Questa qualificazione di «identici» è ridicola. ⟨3⟩ Sostenere che i principi sono gli stessi significa sostenere che qualsiasi conclusione può essere dimostrata a partire da qualsiasi premessa: il che risulta falso sia nelle matematiche (dove è evidente che le dimostrazioni non procedono dai medesimi principi), sia dall'analisi delle conclusioni, la quale mostra che le relative premesse non sono le stesse, stante che una nuova conclusione si ottiene con una nuova premessa. ⟨4⟩ È altresì falso che i principi sono, sì, diversi, ma soltanto per la specie, appartenendo tutti al medesimo genere e potendo dimostrarsi gli uni dagli altri: i principi delle cose appartenenti a generi differenti sono differenti per genere. In realtà vi sono due tipi di principi: quelli a partire dai quali si dimostra, ossia gli assiomi, e questi soltanto sono comuni, e quelli che fungono da soggetto delle dimostrazioni, e questi sono propri di ciascuna scienza.

CAPITOLO TRENTATREESIMO: nella prima parte Aristotele fissa la differenza tra scienza ed opinione. La scienza ⟨1⟩ è universale e ⟨2⟩ procede mediante proposizioni necessarie, dove per necessario è da intendersi ciò che non può essere diversamente da quello che è. Per cui ciò che può essere diversamente ⟨a⟩ non è oggetto di scienza, ⟨b⟩ e neppure di intellezione, ⟨c⟩ né di scienza anapodittica, ossia dell'apprensione delle premesse immediate. Invece l'opinione ⟨1⟩ ha per oggetto ciò che, vero o falso che sia, può essere diversamente da quello che è; ⟨2⟩ ed è quindi l'apprensione di una premessa immediata e non necessaria. Nella seconda parte risolve il seguente problema: dato che ⟨1⟩ scienza ed opinione procedono nel medesimo modo (entrambe attraverso termini medi fino a giungere a premesse immediate) e ⟨2⟩ l'opinione può vertere non solo sul «che», ma anche sul «perché» (come sul «che» e sul «perché» verte la scienza), perché ed in che cosa si differenziano. ⟨A⟩ Innanzitutto la diversità riguarda il tipo di conoscenza, giacché ⟨1⟩ le proposizioni della scienza esprimono l'essenza o la definizione delle verità che pongono, le quali proprio per questo sono verità necessarie, ⟨2⟩ mentre quelle dell'opinione ⟨a⟩ possono anche esprimere cose vere,

ma non nella loro essenza e nella loro specie, bensì unicamente nel loro trovarsi ad essere vere; ⟨b⟩ ed inoltre concernono il «che» ed il «perché» se sono proposizioni immediate, soltanto il «che» se sono proposizioni mediate. ⟨B⟩ L'oggetto della scienza e dell'opinione *in modo assoluto* non sono identici, ma *in un certo modo* lo sono, al pari dell'oggetto dell'opinione vera e dell'opinione falsa: ché «identico» ha molti sensi, e se s'intende che le due opinioni riguardano la «stessa» cosa (per esempio la diagonale, che l'una dice commensurabile col lato del quadrato, l'altra incommensurabile), si coglie nel segno, se invece s'intende che l'una opinione è «identica» all'altra, si erra; parimenti, se s'intende che la «stessa» cosa è oggetto di scienza (se espressa nella sua essenza e nella sua definizione, dunque nella sua necessità) e d'opinione (se espressa non in questa maniera, bensì nel suo semplice trovarsi ad essere in un certo modo), si è nel vero, mentre si è nel falso se s'intende che la cosa così come espressa dalla scienza e come espressa dall'opinione non fa differenza. ⟨C⟩ La stessa cosa non può essere *simultaneamente* oggetto di scienza e d'opinione (altrimenti simultaneamente potrebbe e non potrebbe essere diversa da quella che è), né scienza ed opinione possono essere *simultaneamente* nella stessa persona.

CAPITOLO TRENTAQUATTRESIMO: la prontezza mentale è destrezza nel cogliere tempestivamente il medio nelle dimostrazioni, visti gli estremi.

LIBRO SECONDO

CAPITOLO PRIMO: indica, illustrando l'assunto con esempi, che gli oggetti delle ricerche sono quattro: ⟨1⟩ il «che», ossia il fatto, ⟨2⟩ il «perché», ossia la causa, ⟨3⟩ «se qualcosa è», ⟨4⟩ «che cos'è».

CAPITOLO SECONDO: mostra che: in tutte le ricerche (in tutti e quattro i tipi d'oggetto indicati nel capitolo precedente) si indaga sul termine medio: ⟨a⟩ o se esiste, ⟨b⟩ o quale sia. Ciò in quanto la scienza è sapere causale e il termine medio costituisce la causa: sia la causa per la quale qualcosa è in senso assoluto, sia quella per la quale è qualcos'altro.

CAPITOLO TERZO: prova la diversità tra la dimostrazione e la definizione stabilendo in primo luogo che ⟨I⟩ non vi è definizione di tutto ciò di cui vi è dimostrazione. Infatti ⟨1⟩ la definizione, esprimendo il *che cos'è*, è universale e affermativa, mentre la dimostrazione ⟨a⟩ può ben essere negativa (ed anzi nei sillogismi di seconda figura lo è necessariamente) e particolare (nei sillogismi di terza figura è necessariamente tale) ⟨b⟩ e, anche quando si configura affermativamente in un sillogismo di prima figura, è tale che la sua conclusione non è sempre definibile, non essendo definibili tutte le conclusioni affermative dei sillogismi di questa figura. Poiché ciò che è dimostrabile si conosce esclusivamente con la dimostrazione, se ve ne fosse anche definizione, sarebbe conosciuto anche grazie ad essa, senza la dimostrazione. ⟨2⟩ La stessa induzione

mostra che non è possibile conoscere per definizione quel che è dimostrabile. ⟨3⟩ La definizione è conoscenza di un'essenza, mentre ciò che si dimostra (per esempio l'essere uguale la somma degli angoli interni di un triangolo a due angoli retti) non è sempre tale (nel caso di specie trattandosi di una qualità). ⟨II⟩ Neppure vi è dimostrazione di tutto ciò di cui vi è definizione. Infatti ⟨1⟩ vale lo stesso ragionamento di prima che, in caso contrario, la sola definizione senza dimostrazione fornirebbe la conoscenza di una cosa che, essendo dimostrabile, si conosce solo con la dimostrazione. ⟨2⟩ I principi delle stesse dimostrazioni annoverano anche definizioni, e si è provato che i principi non sono dimostrabili. ⟨III⟩ Non vale neppure che in certi casi soltanto vi è identità tra definizione e dimostrazione. Infatti ⟨1⟩ La definizione mira all'essenza, mentre le dimostrazioni la presuppongono. ⟨2⟩ La dimostrazione prova l'appartenenza di qualcosa a qualcosa, invece la definizione (nel senso di *definiens*) non attribuisce qualcosa a qualcosa. ⟨3⟩ Se la definizione e la dimostrazione fossero l'una specie dell'altra come genere, si rapporterebbero come una parte (specie) rispetto al tutto (genere). Ma la definizione fa conoscere il *che cos'è*, mentre la dimostrazione l'appartenenza o la non appartenenza di una determinazione ad una determinazione, e queste due situazioni non si rapportano tra loro nel modo sopraddetto.

Capitolo quarto: prova l'impossibilità di dimostrare la definizione esaminando ⟨I⟩ innanzitutto il caso in cui il sillogismo di tale presunta dimostrazione si valga di prosillogismi, e mostra che, dovendo i termini di tutti i sillogismi necessariamente convertirsi (giacché la definizione esprime l'essenza, e perciò vi deve essere assoluta identità tra il *definiendum* ed il *definiens*), la definizione è già presente nelle premesse, ed esattamente nelle minori, senza bisogno che si attenda la conclusione. Pertanto il sillogismo pone, nelle premesse, ciò che vuole provare. ⟨II⟩ Se invece il sillogismo della presunta dimostrazione si costruisce in base a premesse immediate, ⟨1⟩ o si configura come una petizione di principio,

⟨2⟩ oppure, se per evitare la convertibilità dei termini si pone che essi si rapportano come genere e specie, non si ha definizione.

CAPITOLO QUINTO: proseguendo l'indagine sull'indimostrabilità della definizione, iniziata nel precedente capitolo, ora Aristotele prova che, se anche si sostenesse, ma in modo incongruente, che essa si raggiunge con la divisione, neppure in quest'ipotesi sarebbe dimostrabile e che, per converso, se anche si credesse, ma in modo ancor più incongruente, che la divisione surroga la dimostrazione, neppure in questo caso essa darebbe la definizione. L'analisi si scandisce in tre momenti. ⟨I⟩ Premesso che il sillogismo (e dunque anche la dimostrazione) è tale che qualcosa necessariamente segue per il fatto di esser stato posto qualcos'altro e che perciò la conclusione non si dà perché si concede, né può esprimersi con una domanda, si mostra che, come non è dimostrazione l'induzione, così non lo è quel presunto modo di definire che è la divisione: in quanto ⟨1⟩ essa non deduce, lungo i suoi gradi, l'appartenenza delle determinazioni (ossia degli elementi della definizione) al *definiendum*, ma l'assume; ⟨2⟩ come non mostra, ma assume, che la cosa è necessariamente l'insieme di quelle determinazioni. ⟨II⟩ Ma la divisione non garantisce la definizione, giacché non garantisce ⟨1⟩ né che nell'insieme di quelle determinazioni non ne venga assunta qualcuna non essenziale, ⟨2⟩ né che ne sia omessa qualcuna essenziale. ⟨III⟩ La divisione dà la definizione solo se si assumono tutte le determinazioni immanenti all'essenza e, avuto l'assenso (non la dimostrazione) circa la prima, si divide in modo continuo, senza cioè saltarne nessuna. In tal caso essa fa conoscere la cosa nella sua essenza, ma non per questo un tale far conoscere costituisce un sillogismo, ma si tratta di un modo diverso di render noto.

CAPITOLO SESTO: l'essenza e la definizione non sono dimostrabili neppure con un sillogismo ipotetico nel quale si assuma, in una premessa (la minore), che definizione del *definiendun* sono le determinazioni comprese nell'essenza e,

nell'altra, che queste determinazioni sono tutte quelle di cui l'essenza è costituita. Infatti ⟨1⟩ anche in questo caso la definizione viene semplicemente assunta e non dimostrata. ⟨2⟩ Inoltre, come non si può porre quale premessa di un sillogismo la definizione di sillogismo (essa va richiamata soltanto se si pone in dubbio che la conclusione sia stata raggiunta sillogisticamente), così non si può assumere la definizione della definizione. ⟨3⟩ Si pone altresì la definizione (e dunque si opera di nuovo una petizione di principio, che va invece evitata) se si pone come premessa il contrario dell'essenza del *definiendum*. ⟨4⟩ Anche nell'ipotesi qui a tema, non diversamente che per la divisione, permane irrisolta la difficoltà dell'unità della definizione.

CAPITOLO SETTIMO: svolge cinque argomentazioni intese a provare l'indimostrabilità dell'essenza tramite la definizione. ⟨1⟩ La definizione non ha alcun mezzo per provare l'essenza, ossia *che cos'è* la cosa: ⟨a⟩ non la deduce da premesse accettate come vere (nel che consiste il dimostrare), ⟨b⟩ né può indurla da singoli casi (giacché l'induzione non prova *che cos'è* una cosa, ma *che è*), ⟨c⟩ né può provarla sensibilmente, ⟨d⟩ né può indicarla ostensivamente. ⟨2⟩ La definizione, se non è puramente nominale, nell'esprimere «che cos'è» la cosa *presuppone* «che» essa è, mentre dimostrare significa *provare* «che» è. Pertanto, *presupponendo* l'esistenza della cosa di cui esprime l'essenza, non la dimostra. ⟨3⟩ Se la definizione provasse l'essenza, proverebbe «che cos'è» la cosa. Ma poiché l'essenza non coincide con l'essere della cosa, dato che l'essere non è un genere, proverebbe «che cosa» essa è senza sapere «che» è, e questo è assurdo. ⟨4⟩ Ammesso anche che esista la cosa, si può sempre chiedere *perché* deve essere quella indicata dalla definizione. ⟨5⟩ Se la definizione dimostrasse, ⟨a⟩ o dimostrerebbe l'essenza, ⟨b⟩ o esprimerebbe semplicemente il significato del nome; ma si è visto che non può dimostrare l'essenza, per cui si ridurrebbe soltanto a dire che cosa significa il nome. Ma ciò è assurdo in quanto: ⟨a⟩ si avrebbe definizione anche di ciò che non è essenza e persino di ciò che non esiste (giacché anche queste cose possono esser

chiamate con un nome); ⟨b⟩ tutti i discorsi risulterebbero essere definizioni; ⟨c⟩ nessuna definizione indicherebbe più che un certo nome rivela un certo oggetto. Alla fine del capitolo Aristotele riassume nelle seguenti quattro conseguenze i risultati dell'indagine: ⟨1⟩ definizione e sillogismo dimostrativo non sono la stessa cosa; ⟨2⟩ non riguardano neppure la stessa cosa; ⟨3⟩ la definizione non può provare né dimostrare nulla; ⟨4⟩ l'essenza di una cosa non è conosciuta dimostrativamente tramite la definizione.

Capitolo ottavo: ribadito che *conoscere che cos'è* una cosa è conoscere la causa della sua esistenza e distinto il caso in cui la causa è la cosa stessa da quello in cui è altro (vale a dire di accidenti che ineriscono ad una sostanza, la quale è perciò causa della loro esistenza), Aristotele ⟨1⟩ prova che in questo secondo — e soltanto in esso — è possibile dimostrare l'essenza, con un sillogismo di prima figura a conclusione universale affermativa (ossia in *Barbara*), mediante un'altra essenza, vale a dire mediante un'altra definizione della medesima cosa, assunta come premessa minore, nella quale sia espressa, come termine medio, la causa della verità della definizione che viene dimostrata. ⟨2⟩ Che comunque un tale sillogismo è dialettico giacché, come non è possibile conoscere il «perché» prima del «che», così non è possibile conoscere l'essenza senza il «che». ⟨3⟩ Quando si conosce la cosa attraverso un elemento della sua essenza, se le premesse da cui procede la dimostrazione sono immediate, di quella cosa si conoscono al tempo stesso il «che» ed il «perché»; se invece le premesse sono mediate, se ne conosce il «che», ma se ne ignora il «perché». Aristotele chiude la trattazione sottolineando che ⟨1⟩ l'essenza non si raggiunge con un sillogismo o una dimostrazione, ma tuttavia è grazie a questi che si rende nota. ⟨2⟩ Senza dimostrazione non si può conoscere l'essenza di una cosa la cui causa è altro da quella cosa stessa.

Capitolo nono: i *che cos'è* o le essenze delle cose che sono causa di se stesse sono immediati, ossia principi; pertanto se ne devono assumere sia l'esistenza sia che cosa sono (come in

matematica, dove si assume che esistono unità e che cosa esse sono). Invece le essenze delle cose che non sono causa di se stesse, ossia che abbisognano di un termine medio, possono esser mostrate con una dimostrazione, anche se non possono essere dimostrate.

CAPITOLO DECIMO: essendo la definizione il discorso che dice *che cos'è*, essa potrà ⟨I⟩ o spiegare che cosa significa il nome (definizione nominale), come le definizioni della geometria, ⟨II⟩ oppure esprimere l'essenza della cosa (definizione reale). ⟨I⟩ Con la definizione nominale è difficile cogliere la cosa, ⟨1⟩ sia perché non si dice se essa esiste o no, se non accidentalmente, ⟨2⟩ sia perché un discorso non è unitario soltanto per il fatto di attribuire un solo predicato ad un solo soggetto (ed in tal caso può costituire definizione), ma anche per collegamento, come l'*Iliade*, ed in tal caso non può costituire definizione. ⟨II⟩ Nell'ambito della definizione reale si hanno ⟨1⟩ la definizione come discorso che mostra il *perché* della cosa. Si tratta come di una dimostrazione del *che cos'è*, differendo dalla dimostrazione in senso proprio solo per la disposizione dei termini. ⟨2⟩ La definizione materiale, che è come la conclusione di un sillogismo sul *che cos'è* (essendo stata omessa la causa). ⟨3⟩ La definizione delle cose immediate, ossia che non hanno causa, la quale consiste in una posizione immediata del *che cos'è*. Nell'ultima parte Aristotele riassume i risultati dei capitoli 3-10 .

CAPITOLO UNDICESIMO: ribadito che si ha conoscenza quando si sanno le cause, Aristotele ne indica quattro: ⟨1⟩ la quiddità (ossia la causa formale), ⟨2⟩ la *necessità che una cosa si dia al darsi di altre* (ossia la causa materiale), ⟨3⟩ ciò che muove alcunché come determinazione prima (ossia la causa efficiente) e ⟨4⟩ l'*in vista di qualcosa* (ossia la causa finale); e prova che tutte costituiscono il termine medio delle dimostrazioni. A proposito della seconda pone in chiaro che essa necessita di due premesse. A proposito della quarta ⟨a⟩ che, mentre nel sillogismo secondo la causa efficiente il termine medio si presenta prima, in quello secondo la causa finale

compare per primo l'estremo minore e la causa finale per ultima, ponendosi come medio ciò che si produce per ultimo. ⟨b⟩ È possibile che la medesima cosa sia prodotta e da una causa finale e dalla necessità. Rilievo a partire dal quale il filosofo precisa che ⟨A⟩ la natura produce da un lato per un qualche fine, dall'altro per necessità; ⟨B⟩ ha due significati ed indica ⟨a⟩ impulso naturale e ⟨b⟩ costrizione; ⟨C⟩ parte di ciò che è opera del pensiero non deriva dal caso e dalla necessità, ma ha una causa finale, parte invece anche dal caso; ⟨D⟩ ciò che può essere diversamente da quello che è e che non deriva dal caso, può avere una causa finale, sia essa la natura o l'arte; invece ciò che deriva dalla sorte non può mai avere tale causa.

Capitolo dodicesimo: ⟨I⟩ Aristotele studia innanzitutto i rapporti tra la causa e l'effetto e precisa che ⟨1⟩ in ciò che diviene e in ciò che è, la causa è la medesima, coincidendo essa con il medio: ma ciò che è ha una causa che è, mentre ciò che diviene ha una causa che diviene, sia nel presente, sia nel passato, sia nel futuro. ⟨2⟩ La causa formale e il relativo effetto sono simultanei, sia che si tratti di quel che è o di quel che diviene. ⟨3⟩ Quando invece non c'è simultaneità tra la causa e l'effetto (e questo si ha nel caso della causa efficiente e della causa materiale), la cosa anteriore non può essere causa di quella posteriore, lungo un tempo continuo, ma il sillogismo procede da ciò che è posteriore e, seguendo l'ordine inverso a quello naturale, dimostra la causa mediante l'effetto. Procedendo dalla causa non si ha un sillogismo, perché nell'intervallo tra la cosa anteriore e quella posteriore, ancorché la prima sia avvenuta, l'enunciato è falso. Lo stesso vale anche a proposito di ciò che è futuro: il posteriore non può essere dimostrato per mezzo dell'anteriore giacché ⟨a⟩ il medio deve appartenere al medesimo genere degli estremi, ma, essendo qui gli estremi uno passato e l'altro futuro, il medio non può essere omogeneo con entrambi; ⟨b⟩ inoltre il tempo intermedio non può essere né determinato né indeterminato, dal momento che il relativo enunciato in tale intervallo di tempo è falso. ⟨II⟩ Indaga quindi che cosa garantisce il nesso

di continuità degli avvenimenti, di modo che l'uno derivi dall'altro, dato che essi, nella loro indivisibilità, non sono contigui, come non lo sono i punti lungo una linea. Tale nesso è garantito dalla necessità che il termine medio e l'estremo maggiore siano immediati, costituiscano cioè una premessa immediata: tanto per le cose passate che per quelle future. ⟨III⟩ Precisa quindi che la generazione circolare dei fatti è possibile perché il medio e gli estremi conseguono l'uno agli altri, di modo che si convertono tra loro. ⟨IV⟩ Chiarisce infine che, dal momento che alcune cose si verificano universalmente, altre per lo più, in queste seconde anche il medio deve essere per lo più.

CAPITOLO TREDICESIMO: studia come individuare le determinazioni che costituiscono l'essenza di una cosa. ⟨I⟩ Se la cosa non è un genere, ma una specie, si deve innanzitutto reperire la determinazione che, appartenendo al medesimo genere di essa, ne è più estesa, indi quella nella quale, sempre entro il genere, questa è compresa, e così via fino ad assumere una serie di determinazioni tali che ciascuna si predica di più specie, ma nel loro insieme non si predicano di altro che di quella in oggetto. Si fa presente che, dovendo essere tali determinazioni immanenti all'essenza, universali e, come tali, anche necessarie, appartengono *di necessità* alla cosa. Che esse ne rappresentino l'essenza è provato dal fatto che, se non lo fossero, dovrebbero costituire una sorta di genere della cosa, appartenente anche ad altre oltre essa; ma poiché non appartengono che ai singoli individui contenuti nella specie di quella cosa, ne sono l'essenza. ⟨II⟩ Dovendo invece definire un genere, bisogna ⟨1⟩ dividerlo nelle sue specie infime, ⟨2⟩ reperire la definizione di ciascuna di esse, ⟨3⟩ stabilire in quale categoria il genere rientra e ⟨4⟩ specificarne le proprietà caratteristiche mediante le proprietà comuni delle specie, le quali vi competono in virtù del fatto di appartenere per sé alle specie, ossia a quel che è semplice, e da qui al genere. ⟨III⟩ Le divisioni secondo le differenze sono utili per trovare la definizione. Si potrebbe credere che non servono a nulla perché assumono sin dall'inizio tutte le determinazioni quali si

sarebbero potute assumere anche senza la divisione; ma a torto. Infatti ⟨1⟩ fa differenza attribuire ad una cosa una determinazione prima o dopo un'altra; ⟨2⟩ soltanto con la divisione si evita di tralasciare qualche determinazione immanente all'essenza. ⟨3⟩ Non si può neppure sostenere che per operare la divisione bisogna conoscere tutto ciò che esiste (il che è impossibile), sul presupposto che ⟨a⟩ non si possono conoscere le differenze tra due cose senza conoscere tali cose; ⟨b⟩ non si possono conoscere queste se non se ne conoscono le differenze. ⟨a⟩ Due cose non risultano diverse per una differenza qualsiasi, bensì per differenze relative alla loro essenza e per sé. ⟨b⟩ Quando si sia diviso il genere secondo due differenze opposte, di modo che ogni sua determinazione cada necessariamente o in una divisone o nell'altra, e si sia assunto che la cosa da definirsi rientra in una delle due, non ha alcuna importanza sapere di quante altre si predica detta differenza. ⟨IV⟩ Per approntare la definizione occorrono tre condizioni: ⟨1⟩ assumere i predicati immanenti all'essenza; ⟨2⟩ ordinarli indicando quale è prima e quale è dopo, ⟨3⟩ assumere *tutti* i predicati. E tutte e tre sono realizzabili: ⟨1⟩ la prima procedendo dagli schemi relativi al genere stesso; ⟨2⟩ la seconda assumendo come primo predicato quello che s'accompagna a tutti, ma al quale non si accompagnano tutti ed operando in questo stesso modo via via per gli altri predicati subordinati; ⟨3⟩ la terza stabilendo la prima differenza, con la quale nel genere si costituiscono due totalità o specie, indi la differenza in quella nella quale cade la cosa da definire, e così via fino a raggiungere una specie cui non si applicano più differenze. Che così procedendo non si sia tralasciato nulla è provato dal fatto che quel che manchi dovrebbe essere ⟨a⟩ o un genere o ⟨b⟩ una differenza; ma ⟨a⟩ il genere è stato assunto sia come prima determinazione sia con le differenze e ⟨b⟩ le differenze sono state indicate secondo l'ordine continuo. ⟨V⟩ Se la cosa da definire è un individuo bisogna ⟨1⟩ trovare qual è il carattere che ha in comune con altri individui simili, sì da costituire una specie; ⟨2⟩ fare altrettanto con altri individui rientranti nello stesso genere, ma costituenti una specie diversa; ⟨3⟩ individuare, se sussiste, qual è il carattere comune delle

due specie, e questo sarà la definizione della cosa; se invece un tale carattere comune non sussiste, la cosa non è unitaria e non ammette una sola definizione. ⟨VI⟩ La definizione deve essere ⟨1⟩ universale (poiché è più facile definire cose singole che l'universale, bisogna muovere dalla definizione di queste e procedere a quello), ⟨2⟩ chiara (possiede questo carattere quando, attraverso l'assunzione di determinazioni singole, si procede a definire separatamente tutto ciò che è contenuto in un genere), ⟨3⟩ non costruita con metafore o con espressioni metaforiche.

Capitolo quattordicesimo: per determinare il genere bisogna individuare la determinazione comune, indi le specie via via subordinate e gli attributi necessari di ciascuna. In questo modo si è in grado di vedere che le specie subordinate possiedono i loro attributi in virtù del carattere del genere. Questa procedura va applicata anche alle totalità generiche che non hanno nome. Altro metodo, laddove il genere non sia uno per l'essenza, è quello di procedere per analogia: come se tutte le cose che possiedono certi attributi li possedessero per essere di tale natura.

Capitolo quindicesimo: i problemi possono essere identici in tre modi: ⟨I⟩ o perché giungono a soluzione tramite il medesimo medio (ed allora sono identici sia genericamente che specificamente); ⟨II⟩ oppure sono identici per il genere, ma differenti per la specie; ⟨III⟩ oppure sono identici per il genere, ma il medio dell'uno è subordinato a quello dell'altro.

Capitolo sedicesimo: ⟨I⟩ nella prima parte Aristotele ⟨1⟩ formula l'ipotesi che ⟨a⟩ quando è presente l'effetto (il causato) è presente anche la causa e ⟨b⟩ quando è presente questa lo è anche quello, di modo che causa ed effetto sono simultanei e si dimostrano l'una con l'altro; ⟨2⟩ prova che tale circolarità è soltanto apparente in quanto la dimostrazione attraverso la causa, che costituisce l'autentica dimostrazione, concerne il «perché», mentre quella attraverso l'effetto riguarda soltanto il «che». ⟨II⟩ Nella seconda parte ⟨1⟩ pone il problema se di

un solo effetto vi siano molteplici cause, di modo che, se si dà la causa si dà necessariamente anche l'effetto, ma se si dà questo non è necessario che si dia tutto ciò che ne è causa, bensì soltanto che si dia una causa; ⟨2⟩ prova che, essendo la dimostrazione universale, dev'essere universale non soltanto la causa, ma anche l'effetto, per cui essi devono avere la stessa estensione e convertirsi. Un effetto ha così una sola causa adeguata.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: ⟨I⟩ si affronta il problema se la causa del medesimo effetto può non essere la medesima in tutti i casi e si dimostra che, ⟨1⟩ se l'effetto (ossia il predicato) appartiene per sé alla cosa non è possibile: in questo caso, infatti, il medio è la definizione del predicato; ⟨2⟩ se invece vi appartiene per accidente è possibile, giacché il medio deve essere simile agli estremi, e se questi sono omonimi anch'esso è omonimo, se appartengono ad un medesimo genere, vi appartiene anch'esso. ⟨II⟩ Si stabilisce quindi che la consecuzione tra la causa, l'effetto e la cosa (ossia: il medio, il predicato e il soggetto) è la seguente: ⟨1⟩ considerando queste determinazioni separatamente, l'effetto ha estensione maggiore del soggetto; ⟨2⟩ considerandole invece globalmente, l'effetto ha la stessa loro estensione. ⟨III⟩ Si rappresentano infine questi esiti in schemi formali.

CAPITOLO DICIOTTESIMO: se la premessa non è immediata e dunque i medi sono molti, causa dell'appartenenza della determinazione universale alle singole specie è il medio più vicino a ciascuna di esse: questo è infatti la causa dell'iscriversi del soggetto sotto la determinazione universale.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO: studia come si conoscono i principi e qual è l'abito della relativa conoscenza; più specificamente pone tre questioni: ⟨I⟩ se tale conoscenza sia o no identica a quella dimostrativa; ⟨II⟩ se anche dei principi vi sia scienza, oppure vi sia una forma diversa di conoscenza; ⟨III⟩ se gli abiti con cui si conoscono siano innati o acquisiti. ⟨III⟩ Che siano innati è assurdo, perché in tal caso non si avrebbe

consapevolezza di quella che è una conoscenza più rigorosa della stessa dimostrazione; ma d'altro canto non possono neppure essere acquisiti, giacché, per esserlo, li si dovrebbe apprendere da una conoscenza anteriore, che non esiste. Ne consegue che se ne deve già possedere una certa facoltà di acquisirli, senza però che essa sia loro superiore per esattezza. ⟨I⟩ Aristotele fa presente che una tale facoltà possiedono anche gli animali, i quali hanno un'innata capacità di distinguere, che è la sensazione; da essa, in alcuni, sorge una persistenza dell'impressione sensibile per la quale la sensazione è ritenuta nell'anima, e dal ripetersi di questo si forma una nozione. Nell'uomo dalla sensazione si origina il ricordo, e dal ripetersi più volte di esso nasce l'esperienza, dalla quale si costituisce poi il principio dell'arte e della scienza. Pertanto l'abito con cui si conoscono i principi né è innato come una conoscenza già definita, né sorge da altri abiti preesistenti, ma si origina dalla sensazione. Nel senso che, col trattenersi di una sensazione nell'anima si origina la nozione universale delle specie (giacché si percepiscono cose individuali, ma in esse si coglie l'universale che vi è contenuto), le quali sono come punti di partenza per il costituirsi, grazie al successivo trattenersi della conoscenza nell'anima, di nozioni vieppiù universali, fino a che si acquisisca la nozione massimamente universale, ossia quella della categoria. Ebbene, un tale procedimento è propriamente l'induzione, ed è perciò tramite essa e non già la conoscenza dimostrativa che si giunge a cogliere i principi. ⟨II⟩ Poiché la dimostrazione è propria della scienza, dei principi non si ha scienza; e dal momento che nessuna conoscenza all'infuori dell'intellezione è più vera della scienza, e la conoscenza dei principi è massimamente vera, giacché da essa procede la scienza stessa, tale conoscenza sarà, per l'appunto, l'intellezione.

TOPICI

LIBRO PRIMO

CAPITOLO PRIMO: indicato l'oggetto della ricerca nel reperire un metodo col quale essere in grado di argomentare su ogni argomento a partire da *éndoxa* ed evitare d'essere confutati, Aristotele definisce il sillogismo e ne caratterizza i differenti tipi, onde presentare quello dialettico. *Sillogismo* è il discorso nel quale, poste alcune cose, ne segue di necessità un'altra in virtù del fatto che quelle sono state poste. È una *dimostrazione* se ciò da cui procede (ossia le premesse) è vero. È *dialettico* se le premesse sono opinioni notevoli. Sono opinioni notevoli le cose ammesse da tutti, o dalla maggior parte, o dai sapienti e, tra questi, o da tutti, o dalla maggior parte; sono invece *vere* e *prime* le cose che sono credibili per se stesse. È *eristico* ⟨a⟩ se procede, sì, correttamente, ma da premesse che solo in apparenza sono opinioni notevoli, senza esserlo in realtà; ⟨b⟩ oppure se procede scorrettamente, sia da opinioni notevoli autentiche che apparenti. Il *paralogismo* è il sillogismo che muove da premesse specifiche di una data scienza, ma non vere.

CAPITOLO SECONDO: indica quattro usi della dialettica. Essa è utile: ⟨1⟩ per esercitarsi, giacché fa acquisire la capacità di argomentare su qualsiasi soggetto proposto; ⟨2⟩ nelle conversazioni e negli incontri quotidiani, giacché consente di discutere con l'avversario sul terreno delle sue opinioni; ⟨3⟩

per fare filosofia, giacché permette, riguardo ad ogni problema, di esaminare gli argomenti pro e contro; ⟨4⟩ per determinare i principi primi di ciascuna scienza, i quali, in quanto primi, non possono essere comprovati che *discutendo gli éndoxa* ad essi relativi. E questo è un compito massimamente proprio della dialettica.

CAPITOLO TERZO: il metodo si possiede compiutamente se si realizza il fine proposto muovendo dalle possibilità che sono a disposizione.

CAPITOLO QUARTO: studia gli elementi del metodo dialettico. Precisato che i discorsi (cioè i ragionamenti, in generale) si originano da proposizioni e che i sillogismi riguardano problemi, Aristotele chiarisce che gli elementi intorno a cui vertono le proposizioni sono uguali a quelli intorno a cui vertono i problemi, ed esattamente ⟨1⟩ la definizione, ⟨2⟩ il proprio, ⟨3⟩ il genere e ⟨4⟩ l'accidente (la differenza è da ricomprendere nel genere, da cui è inseparabile). La proposizione differisce dal problema per il modo di porre la questione, la prima enunciando solo una parte dell'alternativa, laddove il secondo ne enuncia entrambi i membri. Per il resto problemi e proposizioni sono numericamente uguali.

CAPITOLO QUINTO: studia gli elementi, indicati nel precedente capitolo, intorno a cui vertono le proposizioni e i problemi. ⟨1⟩ La definizione è il discorso che significa l'essenza. Può esplicare o un semplice termine, o un'intera espressione, ossia un altro discorso, mentre, in quanto discorso, non può consistere a sua volta in un semplice termine. Tra il *definiens* e il *definiendum* vi deve essere identità. Per cui, per demolire una definizione basta mostrare che non sono la stessa cosa, ancorché per costruirla non sia sufficiente mostrare che lo sono. ⟨2⟩ Il proprio è ciò che, senza costituire l'essenza di una cosa, appartiene però ad essa soltanto e si predica in suo luogo. Può trattarsi di una determinazione che appartiene esclusivamente alla cosa o in senso assoluto o in una data circostanza, ed allora è un proprio «talvolta» (ossia in senso tem-

porale) e «rispetto a qualcosa» (ossia in senso relativo). In ogni caso deve poter contraddistinguere la cosa dalle altre. ⟨3⟩ Il genere è ciò che si predica essenzialmente di più cose differenti per specie. ⟨4⟩ L'accidente può caratterizzarsi ⟨a⟩ sia come ciò che appartiene alla cosa senza esserne né definizione, né proprio, né genere; ⟨b⟩ oppure come ciò che può sia appartenere che non appartenere ad una stessa cosa. Delle due definizioni è migliore la seconda, perché non presuppone la conoscenza degli altri predicabili. L'accidente ammette gradazione e comparazione, e può costituire un proprio «talvolta» o «rispetto a qualcosa», ma non in senso assoluto.

CAPITOLO SESTO: benché in un certo senso il genere, il proprio e l'accidente concernano la definizione (dal momento che quel che si dice relativamente ad essi, si dice relativamente anche alla definizione), tuttavia è bene che per ciascuno si abbia un metodo di ricerca distinto: sia perché non è facile trovare un unico metodo applicabile a tutti, sia perché, se anche lo si trovasse, sarebbe così vago ed oscuro da non essere di nessuna utilità. Si tratta, pertanto, di dividere — come s'è fatto — nella definizione, nel genere, nel proprio e nell'accidente e di connettere le altre determinazioni (come per esempio la differenza) a quella di esse che maggiormente è loro attinente.

CAPITOLO SETTIMO: ⟨I⟩ Si distinguono innanzitutto i sensi in cui si dice l'«identico»: ⟨1⟩ per numero, tale essendo ciò che, pur avendo molti nomi, è però una sola cosa; ⟨2⟩ per specie, tali essendo le cose che, benché (numericamente) diverse, costituiscono però una sola determinazione per la specie; ⟨3⟩ per genere, tali essendo le cose che, pur essendo diverse per specie, appartengono però ad un solo genere. ⟨II⟩ Indi si chiarisce che l'identico che interviene nelle espressioni del tipo «la medesima acqua», per indicare quella che proviene dalla stessa fonte, è l'identico per specie, giacché ogni acqua è specificamente identica ad ogni acqua, né deve trarci in inganno (e farci pensare ad un tipo ulteriore di identità) la

maggiore somiglianza, dovuta alla medesima provenienza. ⟨III⟩ Si precisa infine che il senso fondamentale dell'identico è quello numerico e che in quest'accezione viene significato ⟨1⟩ sia — ed in senso principale — ciò che è numericamente uno per la definizione e per il nome che l'esprime; ⟨2⟩ sia ciò che è numericamente uno per un proprio; ⟨3⟩ sia ciò che è numericamente uno per l'accidente.

Capitolo ottavo: Si prova ⟨I⟩ con l'induzione e ⟨II⟩ col ragionamento l'effettiva attinenza di tutte le proposizioni e di tutti i problemi ai quattro predicabili precedentemente distinti. ⟨I⟩ Se, induttivamente, si esaminano uno per uno le questioni ed i problemi, si trova che effettivamente concernono quelle determinazioni. ⟨II⟩ Ogni predicato necessariamente ⟨1⟩ o si converte ⟨2⟩ o non si converte con la cosa di cui si predica. ⟨1⟩ Se si converte, ne è necessariamente ⟨a⟩ o la definizione ⟨b⟩ o il proprio (a seconda che ⟨a⟩ o ne significhi il τὸ τί ἦν εἶναι ⟨b⟩ o non lo significhi). ⟨2⟩ Se non si converte, ⟨a⟩ o rientra nelle determinazioni che si dicono essenzialmente della cosa, ed allora ne è il genere, ⟨b⟩ oppure non vi rientra, ed in tal caso ne è un accidente.

Capitolo nono: enuncia le categorie, presentate come «generi di predicati», ossia come i predicati più ampi, vale a dire più universali, sotto i quali si comprendono tutte le determinazioni esprimenti o la definizione, o il genere, o il proprio o l'accidente. Le categorie vengono qui indicate in numero di dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire. Ogni categoria esprime *che cos'è* ciascuna delle determinazioni iscritte sotto di essa (predicazione essenziale), ma — ad eccezione della sostanza — può attribuirsi anche alle determinazioni iscritte sotto altre categorie: in tal caso non ne esprime il *che cos'è* (ma dà luogo ad una predicazione accidentale).

Capitolo decimo: studia la proposizione dialettica. Essa è ⟨1⟩ un'interrogazione ⟨a⟩ costituente l'oggetto di un'opinione notevole (o per tutti, o per la maggior parte, o per i sapien-

ti, e, tra questi, o per la stragrande maggioranza o per i più noti) e ⟨b⟩ non paradossale; ⟨2⟩ una proposizione simile ad un'opinione notevole; ⟨3⟩ una proposizione che contraddice una proposizione contraria ad un'opinione notevole; ⟨4⟩ un'opinione conforme alle arti acquisite.

CAPITOLO UNDICESIMO: innanzitutto si definisce il problema dialettico. Si tratta di ⟨I⟩ una ricerca che ha per oggetto ⟨1⟩ o una questione pratica (il compiere qualcosa o il rifuggirvi), ⟨2⟩ o una questione teorica che interessa ⟨a⟩ o per se stessa, ⟨b⟩ o per risolvere un'altra questione sulla quale o non si ha affatto un'opinione, o l'opinione dei più è in contrasto con quella dei sapienti, oppure i più ed i sapienti, ciascuno nel suo ambito, hanno opinioni diverse. Sono inoltre problemi ⟨II⟩ le questioni sulle quali si hanno ragionamenti contrari; ⟨III⟩ e quelle intorno a cui, per essere molto importanti, non si elabora un ragionamento. Indi si definisce la tesi: ⟨1⟩ una supposizione paradossale relativa a qualcosa che è noto in filosofia; ⟨2⟩ una supposizione che si giustifica con un argomento contrario a quel che comunemente si pensa. Si precisa infine che ⟨1⟩ ogni tesi è un problema, mentre non ogni problema è una tesi; ⟨2⟩ tuttavia il termine «tesi» viene esteso a designare tutti i problemi dialettici (né si tratta di fare una questione terminologica); ⟨3⟩ non si deve esaminare ogni problema ed ogni tesi, ma unicamente quelli per la cui soluzione è necessario argomentare e dimostrare (giacché per risolverne altri bastano l'osservazione o la correzione del modo di pensare), e la dimostrazione non può vertere né su ciò che è immediato, perché non presenta difficoltà, né su ciò che è troppo distante da noi, perché presenta difficoltà troppo grandi.

CAPITOLO DODICESIMO: distinte due specie di argomenti dialettici: ⟨1⟩ l'induzione e ⟨2⟩ il ragionamento, si sofferma sulla prima (rinviando per quanto riguarda il secondo a ciò che s'è già detto). Essa è passaggio dai particolari all'universale, ed è più convincente del ragionamento in quanto più vicina alla percezione comune, mentre il ragionamento è più efficace nel controbattere a chi obietta.

CAPITOLO TREDICESIMO: si indicano i mezzi con cui ottenere i ragionamenti: ⟨1⟩ l'assunzione delle proposizioni, ⟨2⟩ la capacità di distinguere i sensi in cui una cosa si dice, ⟨3⟩ il reperire le differenze, ⟨4⟩ la ricerca di quel che è simile. Di essi, i tre ultimi costituiscono, in un certo senso, delle proposizioni.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: innanzitutto si enunciano alcune regole per la scelta delle proposizioni: ⟨1⟩ discutere le opinioni sostenute da tutti, o dalla stragrande maggioranza, o dai sapienti e, tra costoro, o da tutti, o dalla maggior parte o dai più noti; ⟨2⟩ assumere le proposizioni che contraddicono il contrario delle opinioni notevoli; ⟨3⟩ porre anche opinioni simili a quelle notevoli; ⟨4⟩ porre come principi ciò che risulta evidente in tutti i casi o nella stragrande maggioranza. Indi si precisa che si devono scegliere le proposizioni anche dagli argomenti scritti, classificandole in apposite liste, provviste dell'indicazione dell'argomento, e che si devono indicare le opinioni di ciascun filosofo. Si precisa, quindi, che alcune proposizioni ed alcuni problemi sono di natura etica, altri di natura fisica, altri di natura logica, e che l'abitudine ne facilita il discernimento, difficilmente effettuabile sulla base di sole definizioni. Si chiarisce, infine, che in filosofia si deve trattare secondo verità, mentre in riferimento alle opinioni si deve trattare dialetticamente e si prescrive di assumere ogni proposizione quanto più vastamente possibile, riferendola distintamente alle varie specie del relativo oggetto.

CAPITOLO QUINDICESIMO: dopo aver fatto presente la necessità di non limitarsi, nel caso di termini omonimi, alla sola indicazione dei loro differenti significati, ma di precisare la definizione di ciascuno di essi, enuncia alcune regole per l'accertamento dell'omonimia o meno di un termine: ⟨I⟩ appurare se il termine ha come contrario non una sola determinazione, ma più determinazioni specificamente diverse, essendo avvertiti che in alcuni casi tale diversità si esprime anche nelle rispettive denominazioni, in altri hanno tutte lo stesso nome; ⟨II⟩ appurare se il termine in un significato ammette il

contrario, in un altro non lo ammette; ⟨III⟩ appurare se il termine e il suo contrario ⟨1⟩ in un significato ammettono un intermedio, in un altro non ne ammettono nessuno, ⟨2⟩ oppure ne ammettono in entrambi i significati, ma non è lo stesso intermedio, ⟨3⟩ oppure se in un significato ammettono più di un intermedio, in un altro uno solo; ⟨IV⟩ appurare se il contraddittorio del termine si dice in più significati; ⟨V⟩ appurare se il possesso, nel caso che il termine significhi privazione, o la privazione, nel caso che significhi possesso, si dicono in più sensi; ⟨VI⟩ appurare se le flessioni del termine si dicono in più sensi; ⟨VII⟩ appurare se il termine assume significati diversi nelle diverse categorie; ⟨VIII⟩ appurare se i generi entro cui cadono i diversi significati di un termine non sono tra loro subordinati; ⟨IX⟩ appurare se i significati del contrario del termine rientrano in generi non subordinati tra loro; ⟨X⟩ appurare se, trattandosi di un'espressione composta di due termini, eliminata la specificità dell'uno, la definizione dell'altro resta la stessa; ⟨XI⟩ appurare se la definizione non contenga un termine omonimo; ⟨XII⟩ appurare se il termine non può essere attribuito a più cose nella stessa uguaglianza o nella stessa maggiorazione di grado; ⟨XII⟩ appurare se i significati del termine costituiscono differenze di generi diversi e non subordinati l'uno all'altro; ⟨XIII⟩ appurare se i diversi significati del termine hanno differenze diverse; ⟨XIV⟩ appurare se uno dei significati del termine indichi una specie, un altro una differenza.

Capitolo sedicesimo: fa presente la necessità di esaminare le differenze che sussistono ⟨1⟩ sia entro uno stesso genere, comparandole l'una all'altra, ⟨2⟩ sia tra più generi diversi, non però estremamente distanti.

Capitolo diciassettesimo: fa presente la necessità di appurare la somiglianza ⟨1⟩ sia tra termini appartenenti a generi diversi, accertando che ⟨a⟩ uno si rapporta ad un altro come un terzo si rapporta ad un quarto e che ⟨b⟩ uno è in un altro come un terzo in un quarto; ⟨2⟩ sia tra termini compresi

nel medesimo genere, accertando se a tutti appartiene un identico attributo.

Capitolo diciottesimo: indica l'utilità di distinguere i differenti sensi di un termine, operazione fondamentale ⟨a⟩ sia per la chiarezza del discorso, ⟨b⟩ sia per evitare che questo abbia a che fare con puri nomi, risolvendosi in uno sterile verbalismo. La distinzione è utile ⟨I⟩ per non cadere in un paralogismo ad opera dell'avversario, ma farlo a nostra volta cadere in esso; ancorché — precisa Aristotele — né questo sia sempre possibile, ma soltanto se alcuni significati sono falsi, né individui l'operazione propria della dialettica, che, anzi, deve guardarsene. ⟨II⟩ Inoltre è utile ⟨1⟩ per accertare se ciò di cui si discute è una sola e medesima cosa, oppure se, dietro l'unità del nome, si tratta di più cose; ⟨2⟩ nonché per conoscere l'essenza della cosa, cui si accede distinguendo le differenze proprie di essa. ⟨III⟩ È utile infine ⟨1⟩ per gli argomenti induttivi, stante che si guadagna l'universale tramite l'induzione dai casi particolari che sono simili; ⟨2⟩ per gli argomenti che procedono da un'ipotesi, ossia per gli argomenti in cui una premessa è concessa dall'avversario, poiché si conviene che come stanno le cose in un singolo caso, così stanno anche negli altri; ⟨3⟩ per dare la definizione, dal momento che l'individuazione di quel che è identico nei molti consente di rintracciare il genere della cosa, e il genere entra nella definizione.

LIBRO SECONDO

Capitolo primo: distinti i problemi in universali (il predicato si afferma o si nega di tutti gli individui dell'estensione del soggetto) ed in particolari (il predicato si afferma o si nega di una parte degli individui dell'estensione del soggetto), Aristotele pone che ⟨1⟩ i luoghi che provano l'appartenenza universale provano anche l'appartenenza particolare e ⟨2⟩ quelli che provano la non-appartenenza universale provano anche la non-appartenenza particolare. Procede quindi a studiare i luoghi della non-appartenenza universale, giustificando la priorità della relativa trattazione, ⟨a⟩ rispetto ai luoghi della non-appartenenza particolare, con la sopraddetta estensione di validità dei primi anche ai secondi e, ⟨b⟩ rispetto ai luoghi dell'appartenenza, con il rilievo che l'avversario solitamente afferma, per cui chi argomenta deve distruggere le sue affermazioni, ossia deve negare. Viene fatto valere ⟨1⟩ che la definizione, il genere e il proprio si convertono necessariamente con il soggetto, mentre ⟨2⟩ la conversione dell'accidente è impossibile, giacché in questo caso l'attribuzione vale solo in qualche caso e in senso relativo; ⟨3⟩ la necessità di determinare il tipo di errore che si verifica nei problemi, consistendo esso ⟨a⟩ o in una falsità, ⟨b⟩ o in un uso inconsueto dell'espressione.

Capitolo secondo: si enunciano i seguenti luoghi notevoli relativi all'appartenenza dell'accidente: ⟨I⟩ esaminare se l'avversario abbia attribuito una determinazione non acci-

dentale (ossia il genere, la definizione o il proprio) come accidente. Il che si verifica soprattutto nel caso del genere, il quale, precisa Aristotele, si predica invece sinonimamente delle specie. Si cade in quest'errore anche quando si attribuisce al soggetto una determinazione derivata paronimamente dal genere. ⟨II⟩ Esaminare se la determinazione predicata appartiene o non appartiene a tutti gli individui dell'estensione del soggetto. È opportuno non iniziare la ricerca sugli individui, ma sulle specie, a partire da quelle più universali e poi via via su quelle meno ampie: sia per dare più metodicità all'indagine, sia per abbreviarla quanto al numero delle cose da esaminare. Il luogo serve sia per confutare che per costruire una tesi espressa con una proposizione universale, affermativa o negativa. ⟨III⟩ Definire l'accidente e ciò di cui è predicato ed esaminare se nelle definizioni si è assunto qualche elemento falso. Se poi i termini usati nelle definizioni non sono chiari, si devono assumere le loro definizioni, fino a che si abbiano termini completamente chiari. ⟨IV⟩ Trasformare il problema in una tesi, ossia in una proposizione, e cercare le possibili obiezioni contro di essa. ⟨V⟩ Distinguere ciò che si deve chiamare con la denominazione corrente ed usuale, ed indicarlo con essa, e ciò che invece esige una denominazione tecnica.

Capitolo terzo: si enunciano i seguenti luoghi notevoli relativi all'appartenenza di un termine o di un'espressione con più sensi. ⟨I⟩ Per provare che un termine omonimo, di cui però l'avversario non conosca la molteplicità dei significati, appartiene o non appartiene universalmente ad un altro, basta provarlo per una delle sue accezioni, se non sia possibile per tutte. Il luogo però non vale se l'avversario sia a conoscenza della sua omonimia, né bisogna usarlo in ogni caso, ma solo quando in altro modo non si riesce a esprimere una determinazione comune a più cose. Esso serve sia per costruire che per demolire una tesi, ma nella seconda circostanza non è necessaria alcuna concessione da parte dell'avversario, nella prima invece è necessario fargli ammettere che, se l'appartenenza vale in un caso, la si riterrà valida in tutti. ⟨II⟩ Se si deve provare l'appartenenza o la non appartenenza di un

termine omonimo di cui sia nota l'omonimia, bisogna distinguerne i differenti sensi e dare la prova per ciascuno di essi; oppure, se non lo si può, darla per uno soltanto, avvertendo però che si tratta di un solo senso. ⟨III⟩ Vanno distinti i differenti significati anche per provare l'appartenenza di un termine ad espressioni che si dicono in più sensi, ma non omonimamente, bensì in diverso modo, ed esaminare se il termine appartiene all'espressione almeno in uno dei suoi sensi, o non le appartiene in nessuno. Aristotele precisa che ⟨1⟩ bisogna distinguere soltanto i significati che servono per la prova: se si deve porre una tesi, vanno distinti soltanto quelli che possono convenirle, se invece la si deve confutare, tutti quelli che non vi si accordano; ⟨2⟩ il medesimo luogo è da estendere a tutti i casi in cui bisogna provare che una cosa appartiene o non appartiene ad una cosa («X è Y»); ⟨3⟩ vale anche nel caso del desiderio e di tutto ciò che si dice in molti sensi; ⟨4⟩ si applica pure ai relativi.

Capitolo quarto: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨I⟩ occorre passare da un termine meno noto ad uno più noto (risultando così più facile attaccare una tesi). ⟨II⟩ ⟨1⟩ Per sostenere una tesi occorre procedere dalla specie al genere e provare l'appartenenza della determinazione che si intende attribuire al soggetto, ad una specie del soggetto stesso (giacché tutti i predicati della specie appartengono necessariamente al genere); ⟨2⟩ invece per confutare una tesi occorre procedere dal genere alla specie e provare che la determinazione non appartiene al genere del soggetto (giacché i predicati che non appartengono al genere non appartengono neppure alla specie). ⟨III⟩ Per provare l'appartenenza o la non-appartenenza di una determinazione che costituisce un genere o che è derivata paronimamente da un genere occorre esaminare se al soggetto appartiene o non appartiene un attributo costituente una specie di tale determinazione o derivato paronimamente da una specie di essa. Il luogo serve sia per porre che per demolire una tesi. ⟨IV⟩ Quando non si dispone di un argomento contro la tesi, bisogna vedere se si può ottenerlo dalle definizioni reali o apparenti della cosa: o da

una sola o da più definizioni. ⟨V⟩ ⟨1⟩ Per porre una tesi occorre esaminare l'antecedente e mostrare che si dà; ⟨2⟩ per confutare una tesi occorre esaminare il conseguente e mostrare che non si dà. ⟨VI⟩ Occorre badare alle determinazioni temporali in cui una tesi viene articolata ed accertare se tra esse vi sia qualche discordanza.

CAPITOLO QUINTO: definito luogo sofistico il condurre l'avversario ad un punto sul quale si hanno a disposizione molti argomenti a proprio favore, Aristotele studia quando lo si deve usare. Vengono distinti tre casi: ⟨I⟩ vi è necessità del suo impiego ⟨1⟩ quando chi risponde nega qualcosa che è utile per confutare la tesi, e la discussione verte intorno a questo punto; ⟨2⟩ quando chi argomenta deve confutare una conclusione che l'avversario ha tratto induttivamente dalla tesi in questione e fa valere contro di essa. ⟨II⟩ La necessità del suo impiego è solo apparente se il punto su cui si discute sembra utile ed attinente alla tesi, ma in realtà non lo è. ⟨III⟩ Il suo impiego non è necessario, né realmente né apparentemente, se il punto su cui si discute non ha rilevanza per la tesi, ma è su un altro che si può essere confutati. Aristotele rileva l'estraneità di questo terzo luogo dalla dialettica ed indica l'atteggiamento più opportuno che deve tenere di fronte ad esso chi risponde.

CAPITOLO SESTO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨I⟩ Se si dimostra che uno dei due contrari appartiene o non appartiene ad un soggetto, si è con ciò stesso dimostrato anche che l'altro rispettivamente non gli appartiene o gli appartiene. ⟨II⟩ Passare dal significato d'uso di un termine a quello letterale. ⟨III⟩ Fare attenzione se ciò che è necessario venga presentato come qualcosa che è per lo più, o, viceversa, se ciò che è per lo più come necessario, od anche se sia presentato come necessario ciò che è casuale. E parimenti anche per i rispettivi contrari: ciò che non è necessario, ciò che non è per lo più e ciò che non è casuale. Se poi l'avversario non precisa in che modo ha assunto una di queste determinazioni, si può intendere che l'abbia assunta in modo indebito, così da con-

futarlo. ⟨IV⟩ Fare attenzione se la cosa sia stata posta come accidente di se stessa, usando per l'attributo un sinonimo del soggetto.

CAPITOLO SETTIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨I⟩ stante che due predicati contrari (come per esempio «fare del bene» e «fare del male») si attribuiscono a due soggetti contrari (per esempio «amici» e «nemici») in modo da dar luogo a sei combinazioni, delle quali però soltanto quattro costituiscono una contrarietà, e che ciascuna di queste ha due contrari (per esempio, a «fare del bene agli amici» è contrario sia «fare del bene ai nemici» che «far del male agli amici»), si deve assumere quel contrario che è utile alla tesi. Che le combinazioni siano sei risulta dal fatto che o ciascuno dei due predicati contrari si attribuisce a ciascuno dei due soggetti contrari, o ad uno dei due soggetti contrari si attribuiscono entrambi i predicati contrari, o uno dei due predicati contrari si attribuisce ad uno dei due soggetti contrari. Che due combinazioni («far del bene agli amici» — «far del male ai nemici», «far del male agli amici» — «far del bene ai nemici») non diano luogo a contrarietà, prova il fatto le due proposizioni di ciascuna coppia indicano cose entrambe da scegliersi o entrambe da fuggirsi, e che son proprie della medesima disposizione morale. La contrarietà delle altre quattro combinazioni è attestata dal fatto che le proposizioni di ciascuna coppia enunciano l'una una cosa da fuggirsi, l'altra una cosa da scegliersi, proprie l'una di una buona disposizione morale, l'altra di una disposizione moralmente cattiva. ⟨II⟩ Esaminare se alla cosa cui è attribuito un predicato accidentale appartiene il contrario di tale accidente: in tal caso quel predicato non può appartenerle. ⟨III⟩ Esaminare se alla cosa è stata attribuita una determinazione tale da farle appartenere i contrari. È il caso dell'affermazione che le Idee esistono in noi: perché allora esse sarebbero intelligibili e sensibili, immobili e in movimento. ⟨IV⟩ Poiché la medesima cosa è atta a ricevere i contrari, bisogna esaminare se di una determinazione della quale è stato predicato un contrario può predicarsi anche l'altro contrario. Il luogo serve per confuta-

re una tesi, ma non per provare una tesi, bensì soltanto la sua possibilità (ossia non che l'accidente appartiene al soggetto, ma che può appartenervi).

CAPITOLO OTTAVO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli relativi alla consecuzione, diretta e inversa, degli opposti. ⟨I⟩ Per ciò che riguarda i contraddittori, si deve esaminare se ci si può servire della consecuzione inversa dei termini contraddittori di quelli posti nella tesi, sia per provarla che per confutarla. ⟨1⟩ Se l'affermazione è vera, la negazione inversa è vera, per cui la tesi risulta confutata; ⟨2⟩ se la negazione è vera, l'affermazione inversa è vera, per cui la tesi risulta posta. ⟨II⟩ Per ciò che riguarda i contrari, bisogna esaminare se il contrario di un termine (del soggetto o del predicato) della tesi consegue al contrario dell'altro termine, sia direttamente che inversamente. Si precisa che la consecuzione inversa ha scarsamente luogo nell'ambito dei contrari, mentre prevale quella diretta, e si chiarisce che, in una tesi, ⟨1⟩ se il contrario del soggetto non consegue al contrario del predicato, né direttamente né inversamente, il soggetto e il predicato non conseguono l'uno all'altro, per cui la tesi risulta demolita; ⟨2⟩ se invece il contrario del soggetto consegue al contrario del predicato, il predicato consegue al soggetto, per cui la tesi risulta provata. ⟨III⟩ Lo stesso vale per ciò che riguarda possesso e privazione, con la precisazione che nel caso delle privazioni la consecuzione può essere soltanto diretta. Così a un possesso consegue un possesso ed ad una privazione una privazione. ⟨IV⟩ Il medesimo luogo vale anche per i relativi, per i quali la consecuzione può essere soltanto diretta. Si confuta, infine, un'obiezione, opponente che la consecuzione dei relativi non si effettua nel modo indicato.

CAPITOLO NONO: ⟨I⟩ dopo aver definito, mediante successive approssimazioni, i termini coordinati come quei termini che sono compresi nella medesima serie, cosicché anche le flessioni debbono considerarsi farne parte, Aristotele enuncia il seguente luogo notevole: se si prova il darsi di un termine, risulta provato il darsi anche dei termini coordinati. Indi i

due seguenti: ⟨II⟩ Se al contrario del soggetto di una tesi appartiene il contrario del predicato, al soggetto conviene il predicato. ⟨III⟩ ⟨1⟩ Le cose le cui generazioni sono buone sono esse stesse buone; e le generazioni delle cose buone sono esse stesse buone. Invece le cose le cui generazioni sono cattive, sono esse stesse cattive; e le generazioni delle cose cattive sono esse stesse cattive. ⟨2⟩ Le cose le cui corruzioni sono buone, sono cattive e quelle le cui corruzioni sono cattive sono buone. ⟨3⟩ Le cose le cause della cui produzione sono buone, sono esse stesse buone; e le cause di produzione di cose buone sono esse stesse buone.

CAPITOLO DECIMO: si enunciano i seguenti luoghi relativi ⟨I⟩ al simile e ⟨II⟩ al più e al meno. ⟨I⟩ Vedere se nei casi simili a quello in questione si verifica una situazione analoga: sia per provare che per demolire la tesi. ⟨II⟩ Vedere se ciò che la tesi enuncia in riferimento ad una sola cosa è estendibile anche a molte cose (il luogo, più che esprimere una nuova regola, costituisce una sorta di appendice e di precisazione di quella precedente). ⟨III⟩ ⟨1⟩ Vedere se al più del soggetto consegue il più del predicato (sia per porre che per demolire una tesi); ⟨2⟩ il predicato che non appartiene al soggetto cui sarebbe più logico che appartenga, non appartiene neppure al soggetto cui è meno logico; ⟨3⟩ ad un soggetto cui non appartiene il predicato che maggiormente sembra appartenergli, non appartiene neppure il predicato che sembra dovergli appartenere di meno; ⟨4⟩ se due differenti predicati sono attribuiti a due differenti soggetti e quello che sembra dover maggiormente appartenere al suo soggetto non gli appartiene, non appartiene al suo soggetto neppure il predicato che sembra appartenergli di meno; se invece quest'ultimo appartiene al suo soggetto, anche il primo appartiene al suo. ⟨IV⟩ ⟨1⟩ Se il predicato che dovrebbe appartenere o sembra dover appartenere in ugual misura a due soggetti non appartiene ad uno, non appartiene neppure all'altro; se invece appartiene all'uno, appartiene anche all'altro. ⟨2⟩ Se uno dei due predicati che dovrebbero appartenere al soggetto in modo simile non gli appartiene, non gli appartiene neppure l'altro; se invece

gli appartiene, gli appartiene anche l'altro. ⟨3⟩ Se due predicati dovrebbero appartenere in modo simile a due diversi soggetti ed uno non appartiene al suo soggetto, neppure l'altro predicato appartiene all'altro soggetto; se invece il primo appartiene al suo soggetto, anche il secondo appartiene al suo.

Capitolo undicesimo: si enunciano i seguenti luoghi notevoli relativi all'aggiunta di un attributo ed alla relatività temporale e locale: ⟨I⟩ una determinazione che, aggiungendosi ad un soggetto, lo rende di una data qualità, è di questa qualità. ⟨II⟩ La determinazione che, aggiungendosi ad un soggetto che ha una certa qualità, lo rende maggiormente qualificato di essa, è di tale qualità. Si precisa che questo luogo ⟨1⟩ si applica unicamente ai casi che ammettono accrescimento; ⟨2⟩ e che non serve per confutare una tesi. ⟨III⟩ Se la determinazione appartiene al soggetto in misura maggiore o minore, gli appartiene anche assolutamente. Il luogo non serve per demolire una tesi. ⟨IV⟩ Se una determinazione appartiene ad un soggetto ⟨1⟩ relativamente a qualcosa, ⟨2⟩ in un dato tempo, ⟨3⟩ in un certo luogo, gli appartiene anche in senso assoluto. Si prospettano alcuni casi che valgono come possibili obiezioni, rispetto ai quali si chiarisce che una determinazione è assolutamente di una certa qualità quando può dirsi tale senza l'aggiunta di nulla.

LIBRO TERZO

CAPITOLO PRIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli sulla preferibilità, quando il confronto è tra cose relativamente poco distanti, sì che la scelta non è né immediata, né evidente nel suo criterio. È di volta in volta da preferirsi ⟨I⟩ ciò che è più durevole e più sicuro; ⟨II⟩ ciò che sceglierebbe chi ha competenza in un determinato ambito, o conoscitiva o morale: o tutti o la maggior parte (si precisa che in senso assoluto è migliore quel che è conforme alla scienza migliore, mentre per un dato individuo quel che è migliore rispetto alla scienza particolare che possiede); ⟨III⟩ ciò che è in sè determinato (ossia che è in un genere) rispetto a ciò che non è in un genere; ⟨IV⟩ ciò che è desiderabile per se stesso rispetto a ciò che lo è per altro e ⟨V⟩ a ciò che lo è per accidente; ⟨VI⟩ ciò che è causa di bene per sè rispetto a ciò che lo è per accidente; ⟨VII⟩ ciò che è male per accidente rispetto a ciò che lo è per sé; ⟨VIII⟩ ciò che è bene in senso assoluto rispetto a ciò che lo è per qualcuno; ⟨IX⟩ ciò che è bene per natura rispetto a ciò che non è tale; ⟨X⟩ ciò che compete a quel che è migliore e maggiormente degno d'onore; ⟨XI⟩ ciò che è nelle cose prime e più degne d'onore; ⟨XII⟩ il fine rispetto ai mezzi per conseguirlo; ⟨XIII⟩ il possibile rispetto all'impossibile; ⟨XIV⟩ un fattore producente qualcosa il cui fine è migliore rispetto ad un fattore producente qualcosa il cui fine è peggiore. ⟨XV⟩ Si stabilisce quindi il criterio per decidere la preferibilità tra un fattore di produzione ed un fine: si tratta di una proporzione: se un fine è superiore ad un altro più di quanto questo secon-

do è superiore ad suo fattore producente, allora anche il primo fine è superiore a questo fattore. ⟨XVI⟩ Si indica da ultimo come criterio di preferibilità ciò che per sè è più bello, più degno di onore e più lodevole.

CAPITOLO SECONDO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli sulla preferibilità, quando il confronto è tra cose estremamente vicine e che in sé non presentano alcun carattere tale da far scegliere l'una invece dell'altra. ⟨I⟩ Si devono allora considerare, in primo luogo, le conseguenze, tenendo conto della distinzione tra «conseguente anteriore» e «conseguente posteriore» (esemplificati rispettivamente con l'ignoranza ed il conoscere, rispetto a chi impara) ed indirizzandosi a quello che sia più utile, ancorché in generale lo sia il posteriore. È così preferibile ⟨1⟩ ciò cui consegue un bene maggiore; ⟨2⟩ un male minore. ⟨II⟩ I beni in numero superiore, ⟨1⟩ o in senso assoluto ⟨2⟩ o perché alcuni sono contenuti in altri, sono preferibili ai beni in numero inferiore (ancorché si possa obiettare che ⟨2⟩ per i beni che sono finalizzati ad un altro bene il numero non fa testo, dal momento che il possesso dei primi non aggiunge nulla al solo possesso del secondo; ⟨1⟩ certi beni, uniti a cose non buone, sono preferibili a beni uniti ad altri beni: come la felicità in unione con cose non buone rispetto alla giustizia in unione col coraggio). In particolare, i beni accompagnati da piacere o da assenza di dolore sono preferibili agli stessi beni senza piacere o accompagnati da dolore. ⟨IV⟩ È preferibile ciò che è utile in una data circostanza; ⟨V⟩ ciò che è più utile in ogni circostanza; ⟨VI⟩ quello tra due beni che, se tutti possedessimo, non avremmo più bisogno dell'altro (come per esempio la giustizia, rispetto al coraggio). ⟨VII⟩ È preferibile ⟨1⟩ ciò la cui corruzione, o la cui perdita, o il cui contrario sono da evitare; ⟨2⟩ ciò la cui generazione, o la cui acquisizione sono da cercarsi. ⟨VIII⟩ È preferibile ciò che è migliore e più vicino al bene, o ciò che è più simile a quel che è migliore (ancorché si possa obiettare che la somiglianza può essere per l'aspetto peggiore della cosa indicata come migliore, o per gli aspetti più ridicoli). ⟨IX⟩ Tra due cose, una più simile ad una migliore e l'altra più simile ad

una meno buona, è preferibile la prima (ancorché si possa obiettare che la somiglianza di quest'ultima sia leggera, mentre quella dell'altra sia intensa). ⟨X⟩ È preferibile ciò che è ⟨1⟩ più manifesto, ⟨2⟩ più difficile, ⟨3⟩ più proprio, ⟨4⟩ meno comune a molti. ⟨XI⟩ È migliore e preferibile ⟨1⟩ ciò che vi è di più eccellente in una cosa assolutamente migliore di un'altra (rispetto a ciò che vi è di più eccellente in questa seconda); ⟨2⟩ ciò la cui determinazione più eccellente è migliore di quella più eccellente di un'altra cosa. ⟨XII⟩ È preferibile ⟨1⟩ ciò di cui è possibile rendere partecipi gli amici (rispetto a ciò di cui non è possibile), ⟨2⟩ ciò che si compie per l'amico (rispetto a ciò che si compie per il primo venuto). ⟨XIII⟩ È preferibile ciò che deriva dal superfluo (ancorché talvolta non sia così). ⟨XIV⟩ È preferibile ⟨1⟩ ciò che non ci si può procurare con l'intervento di un altro (rispetto a ciò che si procura con l'intervento altrui), ⟨2⟩ ciò che è desiderabile senza un'altra cosa (rispetto a ciò che lo è con un'altra), ⟨3⟩ ciò la cui somiglianza rende desiderabile un'altra cosa (rispetto a quest'altra cosa). ⟨XV⟩ È preferibile ciò per la cui mancanza ⟨1⟩ chi si irrita è minormente biasimevole, ⟨2⟩ chi non si irrita lo è maggiormente.

Capitolo terzo: enuncia i seguenti luoghi notevoli relativi alla preferibilità tra cose individuali e particolari: è preferibile ⟨I⟩ ciò che possiede la virtù propria della specie cui appartiene (rispetto a ciò che non la possiede); ⟨II⟩ ciò che ⟨1⟩ rende buona la cosa nella quale è presente (rispetto a ciò che non la rende buona), ⟨2⟩ oppure la rende migliore (se entrambe la rendono buona). ⟨III⟩ La preferibilità di una determinazione rispetto ad un'altra va esaminata dalle relative flessioni, dagli usi, dalle azioni e dai risultati. ⟨IV⟩ È preferibile ⟨1⟩ quell'aspetto della medesima cosa che costituisce un bene maggiore (rispetto ad un altro che costituisce un bene minore); ⟨2⟩ quello tra i due aspetti migliori di due cose che è migliore; ⟨3⟩ quella tra due cose preferibili rispetto ad una terza che è preferibile; ⟨4⟩ quella il cui eccesso è preferibile all'eccesso dell'altra; ⟨5⟩ quella di cui preferiremmo essere noi stessi causa per noi stessi (rispetto ad una di cui preferiremmo

che sia causa un altro). ⟨V⟩ È preferibile ⟨1⟩ ciò che, aggiungendosi a qualcosa, rende migliore l'insieme (la preferibilità che risulta da questo luogo non è, però, provata se soltanto una delle due cose a confronto può servire a quella a cui se ne ipotizza l'aggiunta); ⟨2⟩ ciò che, aggiungendosi ad una cosa più piccola, rende l'insieme più grande. ⟨VI⟩ È maggiore (e preferibile) ciò dalla cui sottrazione quel che resta risulta minore. ⟨VII⟩ È preferibile ⟨1⟩ ciò che è desiderabile per se stesso rispetto a ciò che lo è per la reputazione che arreca; ⟨2⟩ ciò che è desiderabile per se stesso e per la reputazione che arreca rispetto a ciò che è desiderabile soltanto per se stesso; ⟨3⟩ ciò che è più pregevole per se stesso (tale essendo ciò che si sceglierebbe anche se non ne venisse null'altro). ⟨VIII⟩ Ponendo come criterio il fine, è preferibile, ⟨1⟩ se lo si individua nell'utile, nel bello e nel piacere, ⟨a⟩ ciò che fa conseguire tutte e tre questi vantaggi; ⟨2⟩ ciò che li fa raggiungere maggiormente; ⟨2⟩ ciò che è finalizzato ad alcunché di migliore; ⟨3⟩ ciò che è minormente da fuggirsi; ⟨4⟩ ciò che è soltanto desiderabile rispetto a ciò che ha pari caratteristiche per desiderarsi e per fuggirsi.

Capitolo quarto: i luoghi enunciati nei precedenti capitoli consentono anche di mostrare la desiderabilità di una cosa o la necessità di fuggirla: basta esimersi dall'effettuare la comparazione.

Capitolo quinto: si ripropongono in forma generalizzata i luoghi relativi al più e al meno precedentemente presentati, al fine di estenderne la possibilità d'applicazione a più casi. La generalizzazione talvolta risulta da un semplice cambiamento espressivo del luogo di partenza. ⟨I⟩ ⟨1⟩ È di una certa qualità ciò che rende di quella qualità la cosa che lo possiede, ⟨2⟩ e lo è maggiormente ciò che la rende maggiormente di quella qualità. ⟨II⟩ È maggiormente di una certa qualità ⟨1⟩ quella tra due cose che è più di quella qualità di una cosa connotata di tale qualità; ⟨2⟩ ciò che risulta di tale qualità più di una cosa connotata di essa, rispetto a ciò che risulta di tale qualità più di una cosa non provvista di essa. ⟨III⟩ È mag-

giormente di una certa qualità ⟨1⟩ ciò che, con la sua aggiunta ad una data cosa, rende il tutto di quella qualità più di ciò che, aggiungendosi alla medesima cosa, rende il tutto minormente di quella qualità; ⟨2⟩ ciò che aggiungendosi ad una cosa minormente di tale qualità, rende il tutto maggiormente connotato di essa. ⟨IV⟩ È maggiormente di una certa qualità ciò che, una volta sottratto, quel che resta è minormente di tale qualità. ⟨V⟩ È maggiormente di una certa qualità ciò che non è mescolato con la qualità contraria. ⟨VI⟩ Infine Aristotele propone un luogo nuovo: è maggiormente di una certa qualità ciò che maggiormente ne accoglie la definizione.

CAPITOLO SESTO: ⟨A⟩ nella prima parte mostra l'applicabilità dei luoghi precedentemente enunciati, relativi alle proposizioni universali, anche alle proposizioni particolari: ⟨I⟩ quelli derivati dagli opposti, dai coordinati e dalle flessioni — che sono i più comodi ed i più comuni — si applicano alle proposizioni particolari nello stesso modo in cui si applicano a quelle universali. ⟨II⟩ Parimenti è anche per i luoghi concernenti le cause della distruzione, le generazioni e le corruzioni. ⟨III⟩ Tra i luoghi tratti dalla comparazione dell'appartenenza di un attributo a determinazioni rientranti in generi diversi, ⟨1⟩ quelli che argomentano dal «medesimo grado» servono sia per provare che per confutare una tesi particolare; ⟨2⟩ mentre quelli tratti dal «più e dal meno» valgono unicamente per provare una tesi particolare e non anche per confutarla. ⟨IV⟩ La confutazione di una tesi particolare può valersi anche del luogo seguente: se un attributo non appartiene alla determinazione del medesimo genere alla quale dovrebbe appartenere maggiormente, non appartiene neppure a quella cui appartiene di meno. ⟨V⟩ Si può inoltre postulare che, se un attributo appartiene o non appartiene ad un individuo, appartiene o non appartiene nello stesso grado a tutti gli individui della specie. In tal caso, ⟨1⟩ per confutare la tesi che l'attributo appartiene particolarmente a dei soggetti si deve porre che non appartiene ad alcuni e postulare che, dunque, non appartiene a nessuno; ⟨2⟩ per confutare invece la tesi che non appartiene particolarmente a dei soggetti, si deve

porre che appartiene ad alcuni e postulare che, dunque, appartiene a tutti. ⟨B⟩ Indi si mostra che, ⟨I⟩ se la tesi è una proposizione indeterminata, ⟨1⟩ si può confutarla in un solo modo, ⟨2⟩ mentre si può provarla in due modi. ⟨II⟩ Se la tesi è una proposizione determinata ⟨1⟩ ed è particolare, la si può confutare in due modi; ⟨2⟩ se è individuale, in tre modi; ⟨3⟩ se è ancora più determinata, in quattro modi. ⟨C⟩ Infine si precisa l'opportunità, per confutare una tesi particolare, di ⟨1⟩ presentare casi singolari da cui essa è smentita, di modo da costringere l'avversario o ad accettare universalmente che è così, oppure a portare a sua volta casi che smentiscano quest'ipotesi; ⟨2⟩ dividere il genere in questione nelle sue specie, fino a quelle indivisibili; ⟨3⟩ dividere, se è possibile, il predicato sia nelle sue specie che numericamente ed accertare che una di queste divisioni non s'accorda con la tesi.

LIBRO QUARTO

CAPITOLO PRIMO: si dà inizio all'enunciazione dei luoghi notevoli sul genere, dopo aver precisato che essi, assieme a quelli sul proprio, sono elementi dei luoghi sulla definizione, e che nelle discussioni sono raramente presi in considerazione. ⟨I⟩ Accertare se qualcuna delle determinazioni congeneri a quella in questione non rientri nel genere proposto. ⟨II⟩ Accertare se sia stato posto come genere della determinazione qualcosa che non si predica essenzialmente di essa, ma accidentalmente; in particolare, accertare se quello che è proposto come genere verifica, a proposito della determinazione, la definizione dell'accidente, ossia se può sia appartenerle che non appartenerle. ⟨III⟩ Accertare se il genere e la determinazione rientrano nella stessa categoria (giacché il genere e le specie debbono appartenere al medesimo ambito categoriale). ⟨IV⟩ Accertare se quello che è posto come genere riceve la definizione (o può riceverla) della determinazione in oggetto, ossia di una specie, stante che le specie partecipano del genere, ma questo non partecipa di quelle. ⟨V⟩ Accertare se di una data determinazione è vera quella che viene proposta come specie, ma non lo è il genere. ⟨VI⟩ Accertare se la determinazione, di cui si propone il genere, non partecipa di nessuna delle specie di esso. ⟨VII⟩ Accertare se si è posto che la specie ha un'estensione maggiore del genere; ⟨VIII⟩ o pari estensione del genere; ⟨IX⟩ o ciò che è primo ed il principio come reciprocamente subordinati. Ché il genere deve avere un'estensione maggiore della specie. ⟨X⟩ Accertare se come

genere della determinazione è stato posto un genere diverso da quello delle determinazioni della medesima specie e, quando si propone una tesi, accertare di non aver fatto così.

Capitolo secondo: si enunciano i seguenti luoghi notevoli sul genere: ⟨I⟩ accertare se quello che si è proposto come genere della determinazione (ossia della specie) ammette un altro genere che non lo contenga, né sia contenuto in esso, contravvenendo così alla necessità che due generi che si predicano di una medesima specie cadano l'uno sotto l'altro. In questo senso deve risolversi anche una possibile difficoltà relativa alla saggezza (*phrónesis*), che ad alcuni sembra essere scienza e virtù. ⟨II⟩ Accertare se tutti i generi sovraordinati a quello proposto come genere della determinazione vi si predicano essenzialmente. Il luogo, così com'è, è utile per demolire una tesi; trattandosi di costruirla, ⟨1⟩ se fa problema non l'appartenenza della determinazione proposta a quella data, ma il suo appartenerle come genere, basta mostrare che qualcuno dei generi ad esso sovraordinati si predica essenzialmente della determinazione data; ⟨2⟩ se invece si discute sul suo stesso appartenerle, una tale dimostrazione non è sufficiente. ⟨III⟩ Accertare se il genere proposto o qualcuno dei generi ad esso sovraordinati partecipano della determinazione in oggetto, ossia della specie. ⟨IV⟩ Se la determinazione, ossia la specie, in questione rientra in un genere ed ha a sé subordinate delle sottospecie (delle quali essa è dunque un genere), accertare se il genere (superiore) si predica essenzialmente di queste ultime. Il luogo serve sia per confutare che per costruire una tesi, rispettivamente se si mostra che il genere non si predica essenzialmente delle specie inferiori o vi si predica essenzialmente. ⟨V⟩ Accertare se le definizioni dei generi si predicano della specie. ⟨VI⟩ Accertare se la differenza è stata esplicata come genere. ⟨VII⟩ Accertare se la differenza è stata posta come una delle specie del genere (infatti la specie partecipa del genere, ma la differenza no). ⟨VIII⟩ Accertare se il genere è stato incluso nella specie. ⟨IX⟩ Accertare se la differenza è stata inclusa nella specie (stante che la differenza deve avere maggiore estensione della specie). ⟨X⟩ Accertare

se il genere è stato incluso nella differenza. ⟨XI⟩ Accertare se il genere è stato enunciato come differenza (stante che il genere ha maggiore estensione della differenza). ⟨XII⟩ Accertare se nessuna delle differenze di quello proposto come genere si predica della determinazione in oggetto (giacché necessariamente una differenza del genere deve predicarsi di una determinazione posta come sua specie). ⟨XIII⟩ Accertare se la soppressione della specie comporta la soppressione del genere, di modo che la specie sia anteriore al genere (mentre deve essere il contrario). ⟨XIV⟩ Se quelli che si pongono come il genere e la differenza della determinazione possono venir meno senza che questa cessi di sussistere, non ne sono il genere o la differenza.

Capitolo terzo: prosegue nell'enunciazione di luoghi notevoli sul genere. ⟨A⟩ Per confutare una tesi: ⟨I⟩ accertare se la determinazione (la specie) partecipa di alcunché di contrario al genere proposto. ⟨II⟩ Accertare se la determinazione partecipa di qualche carattere che non può assolutamente appartenere a ciò che cade nel genere proposto. ⟨III⟩ Accertare se la specie è un omonimo del genere (stante che il genere e la specie sono sinonimi). ⟨IV⟩ Accertare se è impossibile che il genere proposto abbia altre specie oltre la determinazione data (stante che il genere deve avere più di una specie). ⟨V⟩ Accertare se quello che è stato proposto come genere è un'espressione metaforica (stante che il genere deve predicarsi «letteralmente» delle specie). ⟨VI⟩ Accertare se la determinazione ammette un contrario e se questo, ⟨1⟩ nel caso che il genere proposto non abbia contrario, rientra nel genere (stante che i contrari devono appartenere al medesimo genere); ⟨2⟩ nel caso che il genere proposto abbia un contrario, rientra nel contrario del genere (stante che, se il genere ha contrario, il contrario della specie deve rientrare nel contrario del genere). ⟨VII⟩ Accertare se il contrario della determinazione non rientra in nessun genere, ma è esso stesso un genere. ⟨VIII⟩ Accertare se tanto la determinazione (la specie) che il genere proposto hanno un contrario e se, sussistendo tra una delle due coppie di contrari un intermedio, sussiste anche nell'altra

(stante che, se i generi hanno un intermedio, devono averlo anche le specie, e viceversa) — ancorché si possa obiettare che salute e malattia non hanno alcun intermedio, mentre i rispettivi generi, e cioè il bene ed il male, ammettono un intermedio. ⟨IX⟩ Accertare se l'intermedio tra la determinazione ed il suo contrario si comporta nello stesso modo dell'intermedio tra il genere proposto ed il suo contrario, oppure se l'uno costituisce una negazione e l'altro un soggetto. ⟨X⟩ Accertare, nel caso in cui il genere proposto non abbia un contrario, se anche l'intermedio tra la determinazione ed il suo contrario rientri in esso — ancorché si possa obiettare che il difetto e l'eccesso appartengono al medesimo genere, ma il giusto mezzo, che ne è l'intermedio, rientri in un altro genere. ⟨XI⟩ Accertare se il genere proposto ha un contrario, mentre la determinazione (la specie) non ne ha alcuno (stante che, se il genere ha un contrario, deve averlo anche la specie) — ancorché si possa obiettare che la malattia in generale ha un contrario: la salute, ma una malattia particolare non ha alcun contrario. ⟨B⟩ Per sostenere una tesi ⟨I⟩ mostrare, là dove il genere proposto non abbia contrario, che il contrario della determinazione (della specie) è compreso nel genere (stante che, appartenendo i contrari al medesimo genere, se il contrario della determinazione rientra nel genere proposto, vi rientra necessariamente anche la determinazione). ⟨II⟩ Mostrare che l'intermedio tra la determinazione ed il suo contrario appartiene al genere proposto (stante che, se vi appartiene il medio, vi appartengono anche gli estremi, uno dei quali è, per l'appunto, la determinazione). ⟨III⟩ Mostrare, là dove il genere proposto abbia contrario, che la determinazione (la specie) contraria appartiene al genere contrario (ché, se vi appartiene, anche la determinazione appartiene al genere proposto). ⟨C⟩ Sia per confutare che per asserire una tesi occorre, infine, accertare se le inflessioni ed i termini coordinati si comportano nel medesimo modo.

Capitolo quarto: si procede ad enunciare i seguenti luoghi notevoli, relativi a certe forme di connessione tra genere e specie: ⟨I⟩ se una determinazione, capace di produrne una

seconda, sta ad essa come una terza, capace di produrne una quarta, sta a quest'ultima e la seconda è genere della quarta, anche la prima è genere della terza. ⟨II⟩ La medesima relazione vale per le generazioni e corruzioni, ⟨III⟩ le cose capaci di generare e di corrompere, ⟨IV⟩ le potenze, ⟨V⟩ gli usi. ⟨VI⟩ Se l'opposto di una determinazione (di una specie) è una privazione, ⟨1⟩ per confutare chi sostiene che quella determinazione rientra in un certo genere occorre mostrare che ⟨a⟩ la stessa privazione cade sotto di esso (stante che la privazione ed il suo opposto, ossia il possesso, non possono appartenere al medesimo genere), ⟨b⟩ la privazione è opposta sia alla determinazione che al genere, e la determinazione opposta non cade sotto il genere opposto. ⟨2⟩ Invece per sostenere che essa rientra in un genere occorre mostrare che l'opposto della determinazione rientra nell'opposto di quel genere. ⟨VII⟩ Se una determinazione è una specie di un'altra, la negazione di questa seconda non è una specie della prima. Il luogo serve sia per confutare che per costruire una tesi. ⟨VIII⟩ Se la determinazione è un relativo, occorre accertare che anche il genere sia un relativo (mentre, se il genere è un relativo, non necessariamente dev'esserlo anche la specie). ⟨IX⟩ Occorre accertare se la determinazione (la specie) e il genere proposto non si dicono di una medesima cosa nello stesso caso linguistico (genitivo, dativo, ecc.). ⟨X⟩ Occorre accertare se la determinazione non si dice secondo il genere e secondo i generi sovraordinati rispetto ad una medesima cosa (ancorché si possa obiettare che non necessariamente la specie si dice rispetto ad una medesima cosa per sé e secondo il genere). ⟨XI⟩ Occorre accertare se le flessioni della determinazione e del genere proposto si corrispondono nell'espressione (ancorché si possa obiettare che nel caso di «differente» e «contrario» non è così). ⟨XII⟩ Occorre accertare se la determinazione ed il genere proposto non soltanto si dicono in modo simile rispetto a qualcosa, ma si convertono anche in modo simile. ⟨XIIII⟩ Occorre accertare se la determinazione ed il genere proposto si dicono in rapporto a un ugual numero di cose (ancorché questo non avvenga necessariamente in ogni caso). ⟨XIV⟩ Occorre accertare se la determinazione opposta cade sotto

l'opposto del genere che si propone. ⟨XV⟩ Stante che alcuni relativi sussistono soltanto in ciò in rapporto a cui son detti, altri possono sussistervi, ma non necessariamente, altri ancora non possono affatto sussistervi, occorre accertare se come genere di un relativo di un certo tipo venga proposto un relativo di tipo diverso.

CAPITOLO QUINTO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨I⟩ accertare se l'atto è stato posto come genere dell'abito o l'abito come genere dell'atto. ⟨II⟩ Accertare se come genere di un abito è stata posta la capacità che ne consegue. ⟨III⟩ Accertare se è stato posto come genere ciò che s'accompagna alla determinazione, di qualunque cosa si tratti. ⟨IV⟩ Accertare se la determinazione ed il genere proposto sussistono per natura nel medesimo soggetto (stante che ciò in cui sussiste la specie, sussiste anche il genere). Il luogo vale anche per l'accidente. ⟨V⟩ Accertare se la determinazione partecipa del genere proposto solo per un aspetto (stante che, invece, la specie deve partecipare del genere per ogni aspetto). ⟨VI⟩ Accertare se è stato posto il genere, che esprime il tutto, nella parte. ⟨VII⟩ Accertare se come genere di alcunché di biasimevole e da fuggirsi è stata proposta una capacità, o ciò che è possibile. ⟨VIII⟩ Accertare se come genere di una determinazione che per se stessa è degna di onore sono stati posti la capacità, o ciò che è possibile, o ciò che è atto a produrre (stante che tutto questo non è desiderabile per sé, ma in forza di altro). ⟨IX⟩ Accertare se come genere di una determinazione che cade in due o in più generi, ne è stato proposto uno solo. ⟨X⟩ Accertare se come genere è stata proposta la differenza e viceversa. ⟨XI⟩ Accertare se come genere di un'affezione — sia essa una specie od una differenza — viene proposta la cosa che è affetta.

CAPITOLO SESTO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨I⟩ accertare se quello proposto non è genere di nulla (dunque neppure della determinazione in oggetto). ⟨II⟩ Accertare se viene proposto come genere o come differenza un trascendentale (ché la specie e la differenza si predicherebbero, rispetti-

vamente, di un ugual numero di cose che il genere e di un numero di cose uguale o superiore). ⟨III⟩ Accertare se il genere proposto si predica della specie secondo un rapporto di inerenza (proprio dell'accidente, laddove il genere è nella linea dell'essenza). ⟨IV⟩ Accertare se ciò che è proposto come genere è sinonimo della specie. ⟨V⟩ Nel caso in cui tanto la determinazione in oggetto che il genere proposto abbiano un contrario, accertare se quello tra la determinazione ed il suo contrario che è il migliore è stato posto sotto quello che, tra il genere ed il suo contrario, è il migliore (stante che la specie migliore deve appartenere al genere migliore). ⟨VI⟩ Nel caso che la determinazione si rapporti, come specie, in ugual modo verso due generi, accertare se è stata posta sotto quello peggiore. ⟨VII⟩ Traendo argomento dalla variazione di grado, ⟨A⟩ per confutare una tesi ⟨1⟩ accertare se come genere di una determinazione che non ammette più e meno (come neppure l'ammette ciò che si dice secondo essa) viene proposto alcunché che invece li ammette; ⟨2⟩ tener presente che, ⟨a⟩ se alcunché d'altro rispetto al genere proposto sembra maggiormente essere genere di una determinazione, ma non lo è, non lo è neppure quello proposto; ⟨b⟩ se quella che maggiormente o parimenti rispetto alla determinazione in oggetto sembrerebbe appartenere al genere proposto non vi rientra, non vi rientra neppure la determinazione in oggetto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi ⟨1⟩ l'accertare se la determinazione ed il genere proposto ammettono variazione di grado non è utile; ⟨2⟩ invece lo è la comparazione tra loro dei generi e delle specie, nel senso che, ⟨a⟩ se due cose sono parimenti genere di una determinazione, e lo è l'una, lo è anche l'altra; ⟨b⟩ se lo è quella che sembra esserlo in misura minore, lo è anche quella che sembra esserlo in misura maggiore; ⟨c⟩ se due cose sono in ugual misura specie di un genere e lo è l'una, lo è anche l'altra; ⟨d⟩ se lo è quella che sembra esserlo in misura minore, lo è anche quella che sembra esserlo in misura maggiore. ⟨VIII⟩ Per sostenere che alcunché è genere, ⟨1⟩ nel caso che le determinazioni date siano più di una, mostrare che quello proposto si predica essenzialmente di tutte; ⟨2⟩ se invece la determinazione è una sola, mostrare che si predica essenzialmente non

soltanto di essa, ma anche di altre in funzione di specie. ⟨IX⟩ Distinguere la differenza dal genere sulla base del fatto che ⟨1⟩ il genere è più esteso di essa; ⟨2⟩ indica maggiormente l'essenza; ⟨3⟩ non indica la qualità della differenza, mentre questa indica la qualità del genere. ⟨X⟩ Sempre per sostenere che alcunché è genere di una determinazione data, mostrare che lo è un suo paronimo rispetto ad un paronimo della determinazione. ⟨XI⟩ Stante che il genere consegue alla specie, mentre la specie non consegue al genere, ⟨1⟩ per argomentare che qualcosa è genere di una determinazione data, far valere la relazione suddetta, mostrando che ciò che s'è proposto consegue sempre alla determinazione e che questa non si converte con esso; ⟨2⟩ se invece è l'avversario a sostenerlo, non ammettere la relazione ed obiettare che il non-essere consegue sempre a quel che diviene, e non si converte con esso, ma non ne è il genere.

LIBRO QUINTO

CAPITOLO PRIMO: Si distinguono quattro specie di proprio: ⟨1⟩ il proprio per sé (ossia quello che separa la cosa da tutto il resto); ⟨2⟩ il proprio sempre (ossia quello che è vero della cosa in ogni tempo e non le viene mai meno); ⟨3⟩ il proprio in relazione ad altro (ossia quello che la separa da alcunché di determinato e che può esprimere ⟨a⟩ o una differenza che si verifica universalmente e sempre, ⟨b⟩ oppure una differenza che si verifica nella maggior parte dei tempo e dei casi) e ⟨4⟩ il proprio talvolta (ossia quello che è vero della determinazione per un certo tempo e non s'accompagna necessariamente ad essa). Indi si precisa che i propri più adatti per la discussione sono i primi tre: ⟨3⟩ il proprio in relazione ad altro dà luogo ⟨a⟩ a due problemi, se il medesimo proprio nello stesso tempo è attribuito ad una cosa e negato di un'altra, ⟨b⟩ oppure a quattro problemi, se un proprio è attribuito ad una cosa e negato di un'altra, ed un altro è attribuito a questa seconda e negato della prima. I luoghi notevoli con i quali va esaminato sono gli stessi di quelli dell'accidente. ⟨1⟩ Il proprio per sé va discusso in riferimento ad una pluralità di determinazioni. ⟨2⟩ Il proprio sempre in riferimento ad una pluralità di periodi di tempo. ⟨4⟩ Invece il proprio talvolta solo in relazione al tempo presente, di modo che gli argomenti cui dà luogo sono pochi.

CAPITOLO SECONDO: si determinano sei luoghi per l'esame della corretta esplicazione del proprio. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se ⟨1⟩ il proprio è meno noto del soggetto

cui viene attribuito; ⟨2⟩ se l'attribuzione del proprio al soggetto è meno nota del soggetto stesso. ⟨B⟩ Per provare una tesi badare a che il proprio ⟨1⟩ sia più noto del soggetto cui lo si attribuisce; ⟨2⟩ la sua attribuzione sia più nota del soggetto stesso cui è attribuito (in questi casi il proprio sarà posto correttamente non in senso assoluto, bensì soltanto per l'aspetto per cui è più noto del soggetto o per quello per cui lo è la sua attribuzione al soggetto). ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare ⟨1⟩ se uno dei termini esplicati nel proprio è assunto in più sensi; ⟨2⟩ se lo è l'intera espressione. ⟨B⟩ Per comprovare una tesi badare a che ⟨1⟩ nessun termine né ⟨2⟩ l'intera espressione siano assunti in più sensi (il proprio è allora esplicato correttamente *per questi aspetti* e non in senso assoluto). ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se il soggetto cui sui attribuisce il proprio è assunto in più sensi senza che sia specificato in quale è assunto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi badare a che il soggetto cui si attribuisce il proprio non sia assunto in più sensi (il proprio è allora posto correttamente *per quest'aspetto* e non in senso assoluto). ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se nell'espressione che dice il proprio è ripetuta più volte la stessa cosa, ⟨a⟩ o perché è ripetuto il medesimo termine, ⟨b⟩ o perché vi compaiono il termine e la definizione. ⟨B⟩ Per costruire una tesi badare a che l'espressione non contenga un termine ripetuto. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se il proprio si attribuisce universalmente. ⟨B⟩ Per costruire una tesi badare a che la determinazione che funge da proprio distingua il soggetto dal resto. ⟨VI⟩ ⟨A⟩ Per demolire un tesi esaminare se viene attribuito più di un proprio alla stessa cosa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi badare a non attribuirle più di un proprio.

Capitolo terzo: prosegue nella determinazione dei luoghi per la corretta esplicazione del proprio. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se nell'espressione del proprio compare il soggetto cui è attribuito o una delle sue specie (in tal caso, infatti, il soggetto, non essendo esplicato da qualcosa di più noto, resta oscuro). ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di non usare nell'espressione del proprio né la cosa cui è attri-

buito né una sua specie. Il proprio è allora esplicato correttamente *sotto questo profilo* ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se si è posto come proprio o l'opposto di ciò a cui è attribuito, o una determinazione ad esso simultanea per natura, o addirittura posteriore (in tutti e tre i casi, infatti, la cosa non viene esplicata con alcunché di più noto). ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di non proporre come proprio o l'opposto delle cosa o una determinazione ad essa simultanea per natura o posteriore. Il proprio che risponde a queste condizioni è esplicato correttamente *sotto quest'aspetto*. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se come proprio si è esplicato ciò che non s'accompagna sempre alla cosa (in tal caso infatti ⟨a⟩ non necessariamente il nome denota quella sola cosa, ⟨b⟩ né si scorge chiaramente che il proprio è tale, potendo venir meno alla cosa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di attribuire come proprio ciò che le appartiene sempre. In tal caso esso è correttamente posto *per quest'aspetto*. ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se è stato proposto come proprio ciò che è proprio ora senza precisare che è tale (l'attribuzione allora è scorretta ⟨a⟩ sia perché quel che fuoriesce dall'usuale deve essere dichiarato, ⟨b⟩ sia perché quella mancata precisazione ingenera mancanza di chiarezza). ⟨B⟩ Per costruire una tesi avere cura, quando si attribuisce come proprio un proprio *ora*, di precisare che è tale. Il proprio è allora posto correttamente *per quest'aspetto*. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se è stato posto come proprio una determinazione conoscibile solo con la percezione (cosicché, una volta uscito dalla percezione, non è chiaro se appartiene alla cosa, la quale dunque non viene esplicata dal proprio). ⟨B⟩ Per costruire una tesi avere cura di non proporre come proprio una determinazione conoscibile solo per percezione, oppure avere cura di porne una che, pur essendo oggetto di percezione, è tuttavia evidente che appartiene alla cosa. Il proprio è allora posto correttamente *per quest'aspetto*. ⟨VI⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se è stata proposta come proprio la definizione della cosa (stante la distinzione tra i due). ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di proporre come proprio una determinazione che si converta con la cosa, ma non ne sia la definizione.

⟨VII⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se il proprio non è stato espresso a partire del genere della cosa cui viene riferito, ossia nell'essenza di questa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di porre il proprio a partire dal genere della cosa, ossia nella sua essenza. Il proprio è allora correttamente espresso *per quest'aspetto*.

CAPITOLO QUARTO: dopo i luoghi della corretta espressione del proprio, inizia l'esposizione di quelli per determinare il vero proprio, ossia di quello che è tale sotto tutti gli aspetti, e cioè in senso assoluto. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se quello proposto come proprio ⟨1⟩ non appartiene a nessuna specie di ciò cui è attribuito, ⟨2⟩ o non appartiene a nessuna per l'aspetto per cui viene proposto, ⟨3⟩ o non appartiene a qualcuna per quest'aspetto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura che il proprio ⟨1⟩ si dica veridicamente di di tutte le specie di ciò cui è attribuito e ⟨2⟩ vi si dica veridicamente per l'aspetto per cui ne è proposto come proprio. ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se ⟨1⟩ la definizione di quello proposto come proprio non si dice di ciò di cui si dice il nome; ⟨2⟩ oppure se il nome di quello proposto come proprio non si dice di ciò di cui si dice la definizione. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura che la definizione di quello che si propone come proprio si dica di ciò di cui se ne dice il nome, e viceversa. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se è stato proposto il soggetto come proprio di una determinazione contenuta in esso (giacché in tal caso il proprio sarebbe tale di una pluralità di cose differenti per specie). ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di non proporre come proprio di un soggetto una determinazione contenuta in esso. ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se è stato proposto come proprio di una cosa il suo genere o la sua differenza, ossia ciò di cui la cosa partecipa. ⟨B⟩ Per costruire la tesi aver cura di non proporre come proprio una determinazione che costituisce invece la quiddità della cosa, ossia il suo genere o la sua differenza. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se quello proposto come proprio non è contemporaneo della cosa, bensì anteriore o posteriore ad essa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di pro-

porre come proprio di una cosa una determinazione che sia necessariamente contemporanea ad essa, pur non essendone né la definizione né la differenza. ⟨VI⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se quello proposto come proprio di una data cosa non lo è anche di ciò che è identico ad essa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di proporre come proprio di una data cosa una determinazione che sia proprio anche di ciò che è identico ad essa. ⟨VII⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se quello proposto come proprio non è specificamente identico al proprio delle cose specificamente identiche alla cosa data. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di proporre come proprio una determinazione specificamente identica al proprio delle cose specificamente identiche a quella data. Il luogo però non è valido se un proprio appartiene ad una specie soltanto e l'altro a molte. ⟨VIII⟩ ⟨A⟩ Indi Aristotele fa presente due luoghi sofistici per demolire una tesi: ⟨1⟩ pretendere che il soggetto ed il soggetto affetto da un accidente sono in realtà due soggetti, cosicché quello proposto come proprio del primo, dicendosi oltreché di esso, anche del secondo, si dirà di due soggetti, e perciò non può essere un proprio; ⟨2⟩ analogamente far valere che l'abito e ciò che si dice secondo l'abito sono due cose diverse, per cui, anche in questo caso, quello proposto come proprio del primo, dicendosi, oltreché di esso, anche del secondo, si dice di due cose e quindi non può essere un proprio. ⟨B⟩ Per costruire una tesi occorre ⟨1⟩ far valere che in senso assoluto il soggetto ed il soggetto affetto dall'accidente sono identici, ma quanto al loro modo d'essere sono diversi, ossia due soggetti, cosicché quello proposto come proprio del primo si dice soltanto di esso, e dunque ha titolo ad essere il proprio; ⟨2⟩ distinguere i soggetti a seconda del genere grammaticale, sì da poter dire che quello proposto come proprio di un soggetto si dice di quello soltanto.

CAPITOLO QUINTO: prosegue nell'enunciazione dei luoghi per la determinazione del vero proprio. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per distruggere una tesi esaminare se si è scambiato il proprio sempre col proprio per natura. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di evitare questa confusione. ⟨II⟩ Nei casi in cui una determina-

zione ⟨1⟩ si dice di un soggetto in virtù di altro soggetto primo (come per esempio il colore di un corpo, che gli appartiene in virtù della superficie), ⟨2⟩ o si dice di un soggetto per se stesso (come il colore della superficie), l'individuazione del proprio è difficile, giacché in entrambi i casi la determinazione proposta come proprio si dice del soggetto cui appartiene, ma anche dell'altro. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per confutare un tesi esaminare se non è stato precisato quale tipo di attributo si è proposto come proprio (o naturale, o reale, o specifico, ecc.) e il modo in cui appartiene al soggetto (o come soggetto primo, o in virtù di altro, ecc.). ⟨B⟩ Per costruire una tesi evitare di omettere queste precisazioni. ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se è stata proposta la cosa come proprio di se stessa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di non porre come proprio la cosa stessa, pur indicando un attributo che si converta con essa. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi esaminare se, nel caso di cose composte, ⟨1⟩ il proprio del composto non è vero di una parte, oppure ⟨2⟩ il proprio della parte non è vero del composto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di proporre come proprio una determinazione che sia vera delle parti e del tutto.

CAPITOLO SESTO: enuncia i luoghi notevoli per determinare il vero proprio nel caso ⟨I⟩ dei contrari, ⟨II⟩ dei relativi, ⟨III⟩ del possesso e della privazione⟩, ⟨IV⟩ dei contraddittori e ⟨V⟩ dei coordinati, ossia di termini derivanti da una medesima divisione. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi vedere se il contrario di quello proposto come proprio non è il proprio del soggetto contrario. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che il contrario di quello che si propone come il proprio è il proprio del soggetto contrario. ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi vedere se il correlativo di quello proposto come il proprio non è il proprio del correlativo del soggetto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che il correlativo di quello proposto come il proprio è il proprio del soggetto correlativo. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi vedere se ⟨1⟩ la determinazione attributiva esprimente un possesso non è il proprio del soggetto esprimente possesso (giacché allora anche la determinazione attributiva esprimente privazione non è il proprio del soggetto esprimente

privazione); ⟨2⟩ la determinazione attributiva esprimente una privazione non è il proprio del soggetto esprimente privazione (giacché allora anche la determinazione attributiva esprimente possesso non è il proprio del soggetto esprimente possesso). ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ⟨1⟩ la determinazione attributiva esprimente un possesso è il proprio del soggetto esprimente possesso (giacché allora anche la determinazione attributiva esprimente privazione è il proprio del soggetto esprimente privazione); ⟨2⟩ la determinazione attributiva esprimente una privazione è il proprio del soggetto esprimente privazione (giacché allora anche la determinazione attributiva esprimente un possesso è il proprio del soggetto esprimente possesso). ⟨IV⟩ Si distinguono tre casi: ⟨1⟩ se si hanno due predicati contraddittori di un medesimo soggetto, ⟨A⟩ per confutare ⟨a⟩ una tesi che attribuisca il predicato negativo, provare che quello affermativo, o detto secondo l'affermazione, è il proprio del soggetto; ⟨b⟩ una tesi che attribuisca il predicato affermativo, provare che quello negativo, o detto secondo la negazione, è il proprio del soggetto. ⟨B⟩ Non vi sono luoghi per costruire una tesi. ⟨2⟩ Se si hanno due predicati contraddittori di due soggetti, uno affermativo e l'altro negativo, ⟨A⟩ per confutare ⟨a⟩ una tesi che attribuisca il predicato negativo al soggetto negativo, provare che il predicato affermativo non è il proprio del soggetto affermativo; ⟨b⟩ una tesi che attribuisca il predicato affermativo al soggetto affermativo, provare che il predicato negativo non è il proprio del soggetto negativo. ⟨B⟩ Per costruire ⟨a⟩ una tesi che attribuisca il predicato negativo al soggetto negativo, provare che il predicato affermativo è il proprio del soggetto affermativo; ⟨b⟩ una tesi che attribuisca il predicato affermativo al soggetto affermativo, provare che il predicato negativo è il proprio del soggetto negativo. ⟨3⟩ Se si ha un solo predicato di due soggetti contraddittori, ⟨A⟩ per confutare ⟨a⟩ una tesi che attribuisca il predicato al soggetto negativo, provare che il predicato è il proprio del soggetto affermativo; ⟨b⟩ una tesi che attribuisca il predicato al soggetto affermativo, provare che il predicato è il proprio del soggetto negativo. ⟨B⟩ Per costruire una tesi che attribuisca il predicato al soggetto negativo non

serve provare che esso non è il proprio di quello affermativo, giacché il proprio di un termine negativo non può essere un termine affermativo, come il proprio di un termine affermativo non può essere un termine negativo. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per demolire una tesi provare che nessun attributo della divisione è il proprio di nessun termine della divisione stessa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che un attributo della divisione è il proprio di un termine della divisione stessa.

Capitolo settimo: enuncia i luoghi notevoli per determinare il proprio in base ⟨I⟩ alle flessioni, ⟨II⟩ all'analogia, ⟨III⟩ all'identità di predicazione, ⟨IV⟩ al dirsi secondo l'essere, ⟨V⟩ all'Idea. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi vedere se ⟨1⟩ la flessione di quello proposto come proprio non è il proprio della flessione del soggetto cui è attribuito; ⟨2⟩ la flessione dell'opposto di quello proposto come proprio non è il proprio della flessione dell'opposto del soggetto cui è attribuito. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ⟨1⟩ la flessione di quello proposto come proprio è il proprio della flessione del soggetto cui lo si attribuisce; ⟨2⟩ la flessione dell'opposto di quello proposto come proprio è il proprio della flessione del soggetto cui lo si attribuisce. ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se ciò che si comporta in modo simile a quello proposto come il proprio non è il proprio di ciò che si comporta in modo simile al soggetto cui è attribuito. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ciò che si comporta in modo simile a quello proposto come il proprio è il proprio di ciò che si comporta in modo simile al soggetto cui è attribuito. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Quando un attributo *a* si dice in modo identico di due soggetti *b c*, per confutare una tesi mostrare che, ⟨1⟩ se *a* non è il proprio di *b*, non è neppure il proprio di *c*; ⟨2⟩ anche se è il proprio di *b*, neppure in tal caso può essere il proprio di *c*, non potendo essere una determinazione che il proprio di una sola cosa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi il riferimento all'identità di predicazione non ha alcuna rilevanza. ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se la determinazione attributiva detta secondo l'essere, proposta come proprio, non è il proprio del soggetto cui è attribuita, detto secondo l'essere; in tal caso ⟨1⟩ neppure la determina-

zione attributiva detta secondo il divenire è il proprio del soggetto detto secondo il divenire, ⟨2⟩ né quella detta secondo il corrompersi lo è del soggetto detto secondo il corrompersi. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che la determinazione attributiva detta secondo l'essere è il proprio del soggetto detto secondo l'essere. ⟨V⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se quello proposto come proprio non appartiene ⟨1⟩ all'idea della cosa cui è attribuito, ⟨2⟩ o se non le appartiene in quanto idea del soggetto dell'attribuzione. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che quello proposto come proprio ⟨a⟩ appartiene all'idea della cosa cui è attribuito, ⟨b⟩ e le appartiene in quanto idea del soggetto di quell'attribuzione.

Capitolo ottavo: anzitutto enuncia quattro luoghi notevoli derivati dal più e dal meno. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare ⟨a⟩ se ciò che è maggiormente un certo attributo non è il proprio di ciò che ne è maggiormente il soggetto; ⟨b⟩ se l'attributo puro e semplice non è il proprio del soggetto puro e semplice (in tal caso anche l'attributo in grado maggiore non è il proprio del soggetto in grado maggiore). ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ⟨a⟩ ciò che è maggiormente un certo attributo è il proprio di ciò che ne è maggiormente il soggetto; ⟨b⟩ l'attributo puro e semplice è il proprio del soggetto puro e semplice (giacché in tal caso anche l'attributo in grado maggiore è il proprio del soggetto in grado maggiore). ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se ciò che è maggiormente proprio non è il proprio di ciò che ne è maggiormente il soggetto. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ciò che è minormente un proprio è il proprio di ciò che ne è minormente il soggetto. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi provare che ⟨1⟩ quello proposto come il proprio di una certa cosa non è il proprio neppure di ciò di cui dovrebbe esserlo maggiormente: in tal caso non lo è neppure della prima cosa; ⟨2⟩ che esso è effettivamente il proprio della cosa di cui dovrebbe esserlo maggiormente: anche in tal caso, potendo una determinazione essere il proprio di una cosa soltanto, non può esserlo della prima. ⟨B⟩ Per costruire una tesi le considerazioni di questo genere non hanno nessuna utilità. ⟨IV⟩ ⟨A⟩ Per con-

futare una tesi esaminare se ciò che dovrebbe essere maggiormente il proprio di un soggetto non ne è il proprio. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che ciò che è minormente il proprio di un soggetto ne è il proprio. Indi si enunciano tre luoghi notevoli tratti dall'ugual grado di appartenenza dell'attributo. ⟨I⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se l'attributo *a* che pare essere il proprio di una cosa *b* in modo simile a come un attributo *c* sembra esserlo di una cosa *d*, della quale viene proposto come il proprio, non è il proprio della cosa *b*. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che *a* è il proprio di *b*. ⟨II⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi esaminare se l'attributo che sembra essere proprio di una cosa in modo simile a come sembra esserlo quello proposto come il suo proprio, non è il proprio di quella cosa. ⟨B⟩ Per costruire una tesi provare che esso è il proprio di quella cosa. ⟨III⟩ ⟨A⟩ Per confutare una tesi provare che ⟨1⟩ quello proposto come proprio di una cosa non è il proprio di ciò di cui sembrava esserlo in pari grado che alla prima: in tal caso non lo è neppure della prima; ⟨2⟩ che esso è il proprio di questa seconda: anche in tal caso, stante l'unicità del proprio, non può esserlo della prima. ⟨B⟩ Per costruire una tesi questo luogo non ha alcuna utilità. Si rileva infine la differenza tra i luoghi costruiti sulla somiglianza di comportamento degli attributi e quelli costruiti sulla somiglianza del loro appartenere: i primi fanno forza sull'analogia (ossia sull'uguaglianza di rapporto), senza interessarsi dell'effettiva appartenenza dell'attributo, che invece entra in campo nei secondi.

Capitolo nono: ⟨I⟩ Quanto al proprio indicante una potenza, ⟨A⟩ per confutare una tesi esaminare se è stato attribuito ad una cosa che può esistere senza che esista quella in riferimento alla quale le è stato attribuito: per esempio, l'esser respirabile all'aria, che può esistere anche se non esiste ciò in riferimento a cui le è stato attribuito, ossia un vivente capace di respirare. ⟨B⟩ Per costruire una tesi aver cura di attribuirlo ad una cosa che è, o ad una cosa alla quale, anche se non è, è possibile attribuire quella potenza. ⟨II⟩ Quanto alla determinazione al grado superlativo, non può essere il proprio di una cosa: in quanto, se questa cessasse di essere, la

determinazione converrebbe in questo grado ad un'altra, sì da non essere «propria» della prima. Di conseguenza, ⟨A⟩ per confutare una tesi vedere se il proprio è espresso da un superlativo; ⟨B⟩ per costruire una tesi evitare di esprimerlo in questo modo.

LIBRO SESTO

Capitolo primo: Si enunciano innanzitutto cinque punti sotto i quali va esaminata la definizione: ⟨1⟩ se anche la definizione si dice di ciò di cui si dice il nome; ⟨2⟩ se il *definiendum* non è posto nel genere e nel genere appropriato; ⟨3⟩ se la definizione è propria della cosa o si applica anche ad altre; ⟨4⟩ se ne esprime la quiddità; ⟨5⟩ se è espressa bene. Per l'esame del primo punto si rinvia ai luoghi dell'accidente (libri II e III), per l'esame dei punti due e tre ai luoghi del genere e del proprio (libri IV e V); vanno invece enunciati i luoghi per l'esame del quarto e del quinto punto, quelli di quest'ultimo per primi. Si precisa infine che una definizione non è espressa bene ⟨1⟩ o perché usa termini non chiari, ⟨2⟩ o più termini del necessario

Capitolo secondo: si enunciano sette luoghi notevoli circa l'oscurità della definizione. Esaminare ⟨1⟩ se il discorso definitorio contiene un termine omonimo; ⟨2⟩ se il *definiendum* è omonimo e non si è precisato di quale senso di esso si dà la definizione; ⟨3⟩ se si è usata una metafora; ⟨4⟩ se si sono usati nomi non usuali; ⟨5⟩ se si è usato un termine che, senza dirsi in senso proprio, non si dice né omonimamente né metaforicamente (tali termini sono ancora più oscuri di quelli metaforici, giacché la metafora, facendo forza sulla somiglianza, fornisce pur sempre una certa conoscenza della cosa, mentre in questi termini non compare neppure la somiglianza); ⟨6⟩ se la definizione del contrario è chiara; ⟨7⟩ se la defi-

nizione, presa per se stessa, non lascia intendere di che cosa è definizione.

Capitolo terzo: si enunciano cinque luoghi notevoli per accertare la presenza nelle definizioni di espressioni superflue. Esaminare ⟨1⟩ se vi compare una determinazione che si predica o di ogni cosa o di tutto il genere nel quale rientra il *definiendum* (nel primo caso si cozza contro il fatto che il genere distingue un ambito di enti dagli altri ambiti; nel secondo contro quello che, nel genere, la differenza distingue una specie dalle altre specie); ⟨2⟩ se vi compare una determinazione che è sì propria del *definiendum*, ma che, se tolta, non impedisce che il resto della definizione ne esprima l'essenza; ⟨3⟩ se vi compare una determinazione che non appartiene a tutta la specie del *definiendum* (in tal caso la definizione è peggiore di quella che usa termini superflui); ⟨4⟩ se vi compare una determinazione ripetuta; ⟨5⟩ se vi compare una determinazione universale, cui viene aggiunta quella particolare.

Capitolo quarto: Per accertare se si è effettivamente data la definizione, la quale deve enunciare l'essenza della cosa, bisogna esaminare se essa è costruita a partire da ciò che è primo e più noto (in caso contrario si avrebbero due definizioni della stessa cosa: quella che, per l'appunto, procede da queste determinazioni e quella che procede da altre; il che è assurdo, stante che l'essenza è unica). E poiché ciò che è «primo e più noto» può esserlo o in senso assoluto, o rispetto a noi, per chi non è ancora capace di conoscere quel che è primo e più noto in sé può essere utile presentare la definizione movendo da ciò che lo è per lui; ma l'autentica definizione deve procedere da ciò che è primo e più noto in sé, e tali sono il genere e la differenza. Infatti, se si sopprimono il genere e la differenza si sopprime anche la specie e se si conoscono quelli si conosce anche questa, mentre se si conosce la specie non necessariamente si conoscono anche il genere e la differenza. Che la definizione non possa procedere da ciò che è più noto rispetto a ciascuno, è provato dal fatto che ⟨a⟩ questo varia da

individuo ad individuo, per cui di una stessa cosa si avrebbero molte definizioni rispetto a molti individui; ⟨b⟩ ed addirittura molte definizioni rispetto alla stesso individuo, essendogli in tempi diversi più note cose diverse. Si viola la regola di procedere da quel che è più noto in sé ⟨a⟩ esprimendo ciò che è anteriore con ciò che è posteriore, ⟨b⟩ o definendo ciò che è in quiete e determinato mediante ciò che è in movimento ed indeterminato. Invece la regola di procedere da quel che è anteriore si viola ⟨a⟩ definendo un opposto mediante l'altro opposto (giacché gli opposti sono simultanei), ⟨b⟩ o introducendo nella definizione la stessa cosa definita, ⟨c⟩ o definendo una determinazione con un'altra risultante dalla stessa divisione. Si fa presente anche il caso in cui una determinazione sovraordinata, entro una stessa colonna di predicati, viene definita con una subordinata.

CAPITOLO QUINTO: si enunciano cinque luoghi notevoli, concernenti il rapporto tra la definizione e il genere. Accertare ⟨1⟩ se il *definiendum* è stato posto in un genere; ⟨2⟩ se, riferendosi esso nella sua essenza a più cose, sia stato posto in relazione con tutte. Se però il riferimento a più cose non è essenziale, la definizione che lo ponga in relazione con tutte è peggiore di quella che ne indica soltanto il riferimento essenziale; ⟨3⟩ se è stato posto in relazione con la migliore; ⟨4⟩ se è stato posto nel genere proprio; ⟨5⟩ se è stato posto nel genere prossimo o se sono state indicate tutte le differenze del genere superiore atte a definire il suo genere prossimo.

CAPITOLO SESTO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli, concernenti sia il rapporto tra la definizione e la differenza, sia altro (si sono indicati questi ultimi tra parentesi quadre). Esaminare ⟨1⟩ se non sono state indicate le differenze proprie del *definiendum*; ⟨2⟩ se è stata indicata come differenza una determinazione che non è differenza di nulla; ⟨3⟩ una determinazione che non ha un opposto nella stessa divisione; ⟨4⟩ una determinazione che, pur avendo un opposto nella stessa divisione, non è però vera del genere; ⟨5⟩ una determinazione che, pur essendo vera del genere, non dà però luogo ad una

specie; ⟨6⟩ se si è diviso il genere con una negazione (il luogo serve per obiettare contro chi pone l'esistenza delle idee); ⟨7⟩ se la specie è stata esplicata come differenza; ⟨8⟩ se è stato posto il genere come differenza; ⟨9⟩ se quella proposta come differenza non significa una certa qualità, ma un certo questo; ⟨10⟩ se la differenza (o la specie) viene predicata del genere; ⟨11⟩ se il genere si predica della differenza; ⟨12⟩ se la specie o le sottospecie si predicano della differenza; ⟨13⟩ se la differenza non è anteriore alla specie (e posteriore al genere); ⟨14⟩ se quella proposta come differenza è differenza anche di un altro genere non contenente quello del quale viene proposta come differenza, o non contenuto in esso, senza che entrambi appartengano ad un medesimo genere; ⟨15⟩ se viene proposta come differenza della sostanza una determinazione indicante l'essere in qualcosa (come nell'acqua o sulla terra, a meno che «acquatico» e «terrestre» non significhino il dove, bensì una qualità); ⟨16⟩ se viene proposta come differenza un'affezione; ⟨17⟩ se come differenza di un relativo non si è proposta una determinazione indicante relazione; ⟨18⟩ [se si è esplicato un relativo in riferimento a ciò a cui è naturalmente relativo]; ⟨19⟩ [se si è esplicato qualcosa che si dice in riferimento a più cose non in riferimento alla prima]; ⟨20⟩ [se si è definita come affezione o come disposizione di qualcosa una determinazione che esso non può ricevere]; ⟨21⟩ [se si sono date definizioni errate di questo tipo: il sonno è impossibilità di sensazione, la difficoltà è uguaglianza di ragionamenti contrari, la salute è proporzione di cose calde e fredde, ponendo ciò che è prodotto in ciò che è atto a produrre]; ⟨22⟩ [se nella definizione non è stata rispettata la concordanza dei tempi].

CAPITOLO SETTIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se del *definiendum* si dice maggiormente qualcos'altro che non la definizione; ⟨2⟩ se esso ammette variazioni di grado, mentre quel che la definizione indica no, o viceversa; ⟨3⟩ se entrambi ammettono il più, ma non simultaneamente; ⟨4⟩ se, tra due cose, a quella alla quale la nozione definita conviene di più, conviene di meno ciò che la definizione indica; ⟨5⟩ se all'una convengono parimenti la nozione

definita e ciò che la definizione indica, all'altra una di più e l'altro di meno; ⟨6⟩ se, dopo aver proposto una definizione che chiama in causa due determinazioni, si definisce in relazione ad una soltanto delle due; ⟨7⟩ se vi è dissonanza tra gli elementi della definizione.

CAPITOLO OTTAVO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se, dovendosi definire un relativo, nella definizione non si è indicato il correlativo; ⟨2⟩ se non si è esplicato il relativo in rapporto al fine; ⟨3⟩ se il suo correlativo è una generazione o un atto, sì da non poter essere un fine; ⟨4⟩ se la definizione non precisa *in che quantità, di che qualità* e le altre differenze; ⟨5⟩ se nel definire i desideri non si precisa l'apparenza dell'oggetto. Col che Aristotele ha modo di far presente che non vi sono idee di cose apparenti.

CAPITOLO NONO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se la definizione di ciò cui il *definiendum* è correlato presenta discordanze rispetto alla definizione di questo; ⟨2⟩ se ciò a cui la specie di un relativo è relativa non è specie di ciò a cui il genere del relativo è relativo; ⟨3⟩ se la definizione dell'opposto non è opposta a quella del *definiendum*; ⟨4⟩ se, nei casi in cui un contrario si definisce mediante la privazione dell'altro contrario, anche questo viene definito con la privazione del primo; ⟨5⟩ se, anche nei casi in cui un contrario non esprime la privazione dell'altro, l'uno viene definito mediante l'altro; ⟨6⟩ se, nel definire una determinazione privativa, non si è indicato ciò di cui è privazione; ⟨7⟩ o non si è indicato ciò in cui si origina per natura, o in senso assoluto o come nella cosa prima; ⟨8⟩ se si è definita una determinazione che non esprime privazione, come una privazione.

CAPITOLO DECIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se a flessioni simili del nome non corrispondono flessioni simili della definizione; ⟨2⟩ se la definizione non s'adatta all'idea (in generale, la definizione che enuncia attitudine ad agire o a patire non s'accorda con l'immobilità del-

l'idea); ⟨3⟩ se si è data un'unica definizione di cose omonime (errore in cui incorre la definizione proposta da Dioniso della vita: «movimento congenito di un genere nutribile, che vi si accompagna»). ⟨4⟩ Chi interroga deve lasciare che l'avversario dia la medesima definizione degli omonimi, per poi rilevare che essa non conviene ad alcuni e quindi confutarlo; chi risponde deve invece segnalare l'omonimia prima di definire. ⟨5⟩ Ci si deve accordare previamente sulla sinonimia o sull'omonimia delle cose da definirsi; se, in assenza di un tale accordo, l'avversario sostiene che è omonimo quel che in realtà è sinonimo, perché la definizione proposta non vi si adatta, si deve mostrare che la definizione di esso s'adatta anche al resto. ⟨6⟩ Contro chi, data una definizione troppo ristretta rispetto al *definiendum*, che si dice in molti sensi, non ne riconosca l'omonimia, ma sostenga una restrizione del suo uso ed una nuova denominazione per ciò che sfugge alla prima, bisogna far valere la necessità di servirsi dei nomi usuali.

CAPITOLO UNDICESIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se, togliendo la definizione di uno degli elementi che costituiscono un termine complesso, ciò che resta della definizione non è definizione di ciò che resta del termine complesso; ⟨2⟩ se la definizione di una nozione complessa contiene lo stesso numero di elementi della nozione, sì da aver operato una semplice sostituzione di nomi, che non apporta alcun chiarimento alla nozione stessa. Quest'errore è più grave se si è fatta la sostituzione con nomi più sconosciuti; ⟨3⟩ se nella sostituzione si è cambiato un termine con un altro che non ha lo stesso significato; ⟨4⟩ se nell'effettuare la sostituzione si è usato il genere in luogo della differenza quando questa sia più chiara di quello, o viceversa; ⟨5⟩ se, sostituendo un nome con un enunciato, non è la differenza ad esser stata esplicata.

CAPITOLO DODICESIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: esaminare ⟨1⟩ se la definizione della differenza è definizione anche di qualcos'altro; ⟨2⟩ se il *definiendun* è cosa

esistente, mentre quel che la definizione enuncia no; ⟨3⟩ se nel definire un relativo si è indicato come correlativo un genere troppo vasto di cose; ⟨4⟩ oppure si indica qualcosa che gli è correlativo non per sé, ma per accidente; ⟨5⟩ se non si è definita la cosa, ma la cosa nel suo stato o nella sua condizione più eccellente; ⟨6⟩ se si è definito ciò che è desiderabile per sé come desiderabile in quanto capace di produrre qualcosa o, comunque, in forza di altro.

Capitolo tredicesimo: enuncia i seguenti luoghi notevoli, intesi ad individuare l'errore di chi definisce una sola cosa come due cose, dicendo ⟨I⟩ o che è *questo e questo*, ⟨II⟩ o che *deriva da questo e questo*, ⟨III⟩ o che è *questo con questo*. ⟨I⟩ Nella prima ipotesi ⟨1⟩ la cosa definita si deve al tempo stesso attribuire e non attribuire a ciascuna delle determinazioni che possiedono entrambe le caratteristiche indicate nella definizione; ⟨2⟩ a ciascuna delle due determinazioni si possono attribuire al tempo stesso i contrari; ⟨3⟩ si può dire che le parti ed il tutto sono identici. ⟨II⟩ Nella seconda ipotesi si deve esaminare ⟨1⟩ se dalle due determinazioni indicate non può per natura derivare una sola cosa, ossia quella definita; ⟨2⟩ se questa si origina in un'unica cosa come in quella prima, mentre le determinazioni dalle quali si pretende che essa derivi non si originano in un'unica cosa come in quella prima; ⟨3⟩ se l'unica cosa prima in cui eventualmente si trovino le parti e il tutto non è la stessa; ⟨4⟩ se col corrompersi del tutto si corrompono anche le parti; ⟨5⟩ se il tutto è buono o cattivo, mentre le parti non sono né l'una né l'altra cosa, o viceversa; ⟨6⟩ se una delle due determinazioni da cui si pretende che la cosa derivi è più buona di quanto l'altra è cattiva, ma la cosa presuntamente derivatane non è più buona che cattiva. Se però nessuna delle due determinazioni di per sé è buona o cattiva, il luogo non ha valore; ⟨7⟩ se il tutto che si pretende derivi da una determinazione migliore e da una peggiore non è peggiore di quella migliore e migliore di quella peggiore. Ma il luogo non è valido se le determinazioni da cui il tutto deriva non sono buone per se stesse; ⟨8⟩ se il tutto è sinonimo di una delle due parti; ⟨9⟩ se non è stato indicato il modo della com-

posizione. ⟨III⟩ Nella terza ipotesi ⟨1⟩ si deve anzitutto far valere che «questo con questo» è identico a «questo e questo» od a «derivante da questo e questo» (servendosi quindi dei relativi luoghi). Inoltre si deve esaminare ⟨2⟩ se le due determinazioni non possono essere assieme in nessuno dei sensi in cui si dice «questo con questo»; ⟨3⟩ se, nel caso in cui sia vero che esse sussistono insieme nello stesso tempo, ciascuna delle due non si dice in relazione alla stessa cosa; ⟨3⟩ se entrambe le determinazioni si dicono in relazione alla stessa cosa.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: si enunciano i seguenti luoghi notevoli: ⟨1⟩ nel caso in cui il tutto sia definito come composizione di due determinazioni, esaminare se non è stato indicato il tipo di composizione. Aristotele prende spunto per precisare che ⟨a⟩ cose come la carne e l'osso non possono essere una composizione, giacché questa ha come contrario la dissoluzione, mentre quelle non hanno alcun contrario; ⟨b⟩ nessun composto è una composizione. ⟨2⟩ Se la cosa è atta a ricevere i contrari, esaminare se è stata definita mediante uno soltanto. ⟨3⟩ Se non si è in grado di attaccare la definizione nella sua totalità, attaccarla in qualche sua parte, distrutta la quale, l'intera definizione risulterà distrutta. ⟨4⟩ Attaccare le definizioni oscure dopo averle corrette e riformulate, in modo che, essendo chiare, ci si possa opporre. ⟨5⟩ Formulando noi stessi una definizione migliore, si elimina *eo ipso* quella proposta dall'avversario. ⟨6⟩ Per essere pienamente in grado di scorgere in che cosa la definizione proposta è carente e che cosa introduce di superfluo, occorre che definiamo noi stessi la cosa, sì da avere un modello in base al quale procedere all'esame.

LIBRO SETTIMO

Capitolo primo: l'identità, nel senso principale di unità numerica, di due determinazioni è provata dall'identità ⟨1⟩ delle rispettive flessioni; ⟨2⟩ dei rispettivi opposti; ⟨3⟩ di ciò che è atto a produrle e a corromperle, delle relative generazioni e corruzioni e, complessivamente, di ciò che sta in ugual rapporto con ciascuna di esse; ⟨4⟩ dall'essere entrambe al massimo grado una medesima determinazione sotto il medesimo rispetto. Il luogo è valido soltanto se ciascuna delle due determinazioni è numericamente unitaria; ⟨5⟩ dall'identità di entrambe ad una terza determinazione; ⟨6⟩ dall'avere entrambe gli stessi accidenti e dall'essere entrambe soggetti degli stessi accidenti. ⟨7⟩ Due determinazioni non sono identiche se non cadono sotto un unico genere categoriale; ⟨8⟩ se il genere di ciascuna non è lo stesso; ⟨9⟩ oppure se il genere è lo stesso, ma non le differenze che si predicano di ciascuna; ⟨10⟩ se l'una ammette variazioni di grado e l'altra no; ⟨11⟩ se aggiungendo o sottraendo ad entrambe una medesima cosa, il risultato non è lo stesso; ⟨12⟩ se, fatta una certa ipotesi, sia vera che falsa, una delle due determinazioni vien meno, l'altra no; ⟨13⟩ se tutto ciò che si predica dell'una non si predica anche dell'altra, o se ciò di cui si predica l'una non si predica anche l'altra; ⟨14⟩ se sono identiche in un senso diverso da quello dell'unità numerica (dicendosi l'identico in molti sensi); ⟨15⟩ se una può esistere senza l'altra.

Capitolo secondo: si mostra che ⟨1⟩ tutti i luoghi sull'identico servono per confutare una definizione, ⟨2⟩ ma nessuno serve per costruirne una.

Capitolo terzo: premesso che alla definizione si può pervenire mediante ragionamento (dialettico, non apodittico), anche se pochi e raramente lo fanno, ma assai più sovente la si assume come principio del ragionamento, si enunciano i seguenti luoghi utili a raggiungerla argomentativamente, derivati ⟨A⟩ dal contrario ⟨I⟩ o della definizione nella sua totalità, ⟨II⟩ o di una sua parte, ossia ⟨a⟩ o del genere ⟨b⟩ o della differenza; ⟨B⟩ dalle flessioni e dai coordinati; ⟨C⟩ dalle variazioni e dall'identità di grado. ⟨A⟩ ⟨I⟩ ⟨1⟩ se la definizione opposta a quella che si propone è definizione dell'opposto del *definiendum*, quella che si propone lo è del *definiendum*; ⟨2⟩ scegliere tra le combinazioni dei contrari quella dalla quale sembra che la definizione del contrario sia più chiara. ⟨II⟩ ⟨a⟩ se il contrario del *definiendum* è nel genere contrario a quello posto nella definizione e il *definiendum* e il suo contrario non sono nello stesso genere, il *definiendum* è nel genere posto nella definizione. ⟨b⟩ ⟨1⟩ Se le differenze contrarie a quelle poste nella definizione si predicano del contrario del *definiendum*, quelle poste nella definizione si predicano del *definiendum*; ⟨2⟩ benché determinazioni contrarie, contenute in generi contrari possano avere le medesime differenze (possono, cioè, essere definite da differenze contrarie, ma anche dalle stesse differenze), tuttavia ciascuna di esse è definita da una differenza dalla quale l'altra non è definita, per cui, se la differenza contraria a quella posta nella definizione si predica del contrario del *definiendum*, quella posta nella definizione è differenza del *definiendum*; ⟨3⟩ in generale, se è chiara la definizione del contrario del *definiendum*, è chiara anche quella del *definiendum*, giacché o il genere è lo stesso e le differenze sono contrarie (o tutte, o alcune), o i generi sono contrari e le differenze sono le stesse, o sia i generi che le differenze sono contrari, essendo escluso che tanto i generi che le differenze possano essere gli stessi. ⟨B⟩ Poiché vi è corrispondenza tra il genere e la definizione del *definiendum* ed il genere e la defi-

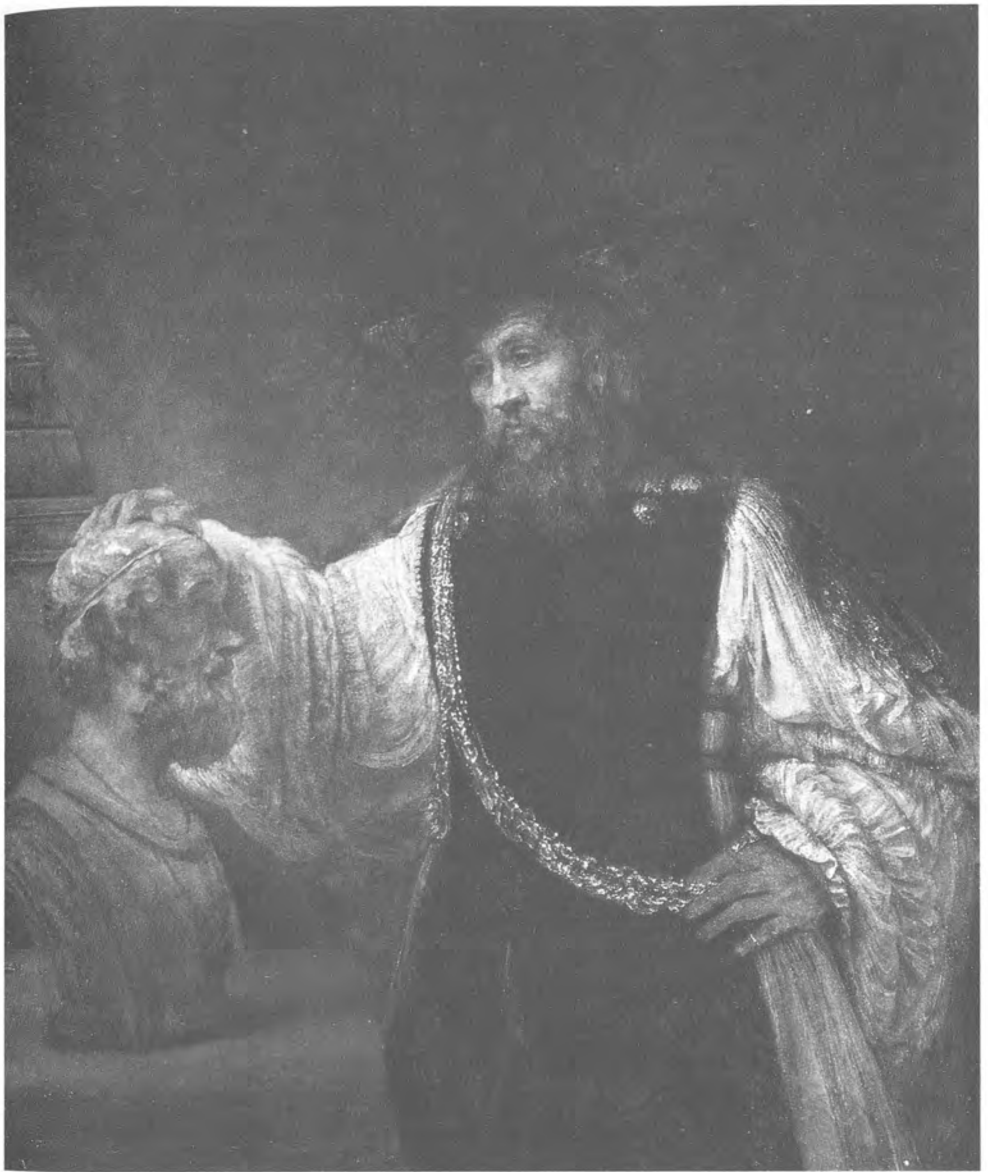
nizione delle sue flessioni e dei suoi coordinati, da questi si possono argomentare quelli. ⟨C⟩ ⟨1⟩ se una definizione definisce il corrispondente *definiendum* meglio di quanto un'altra definisce il proprio, e questa seconda definisce il proprio *definiendum*, anche la prima è definizione del proprio; ⟨2⟩ se due definizioni definiscono con pari precisione i rispettivi *definienda* ed una è definizione del proprio *definiendum*, anche l'altra lo è del proprio; ⟨3⟩ il luogo tratto dalla maggior precisione della definizione non serve se il raffronto è tra una definizione e due *definienda*, o tra due definizioni ed un *definiendum*.

Capitolo quarto: ⟨A⟩ Innanzitutto si precisa ⟨1⟩ che i luoghi tratti dalle flessioni e dai coordinati sono i più convenienti; ⟨2⟩ che tra gli altri luoghi, è particolarmente efficace l'accertare se la definizione del caso singolare s'adatta alla specie (dato che specie ed individui sono sinonimi). Luogo questo che è utile contro chi sostiene l'esistenza delle idee. ⟨B⟩ Indi si enunciano i due luoghi seguenti: accertare se ⟨1⟩ si è indicato il nome con una metafora; ⟨2⟩ se la cosa è stata predicata di se stessa

Capitolo quinto: nella prima parte studia il diverso grado di difficoltà nell'argomentare ⟨I⟩ sulla definizione, ⟨II⟩ sul proprio, ⟨III⟩ sul genere e ⟨IV⟩ sull'accidente. ⟨I⟩ Per ciò che riguarda la definizione, costruirla è più difficile che confutarla. Infatti ⟨1⟩ non è facile scorgere ⟨a⟩ quale tra i suoi elementi è il genere e quale la differenza; ⟨b⟩ che soltanto il genere e la differenza sono predicati essenzialmente. ⟨2⟩ Per confutare una definizione basta argomentare o che il genere o che la differenza non appartengono al *definiendum*, mentre per costruirla bisogna argomentare che gli appartengono entrambi. ⟨3⟩ Per costruire una definizione bisogna provare ⟨a⟩ che si predica di tutti gli individui di cui si predica il nome, ⟨b⟩ che vi si converte; invece per confutarla ⟨a⟩ basta provare che non si predica di un solo individuo di cui si predica il nome, ⟨b⟩ ed anche quando la si confuta con una proposizione universale, non è necessario mostrare che il nome si predica di

ciò di cui non si predica la definizione, ma basta provare che questa non si predica di nessun individuo di cui si predica il nome. ⟨4⟩ La si confuta anche se si mostra che conviene ad altro oltre a quello di cui si predica il nome. ⟨II⟩ Anche per ciò che riguarda il proprio, è più facile confutarlo che stabilirlo. Infatti ⟨1⟩ esso si dà per lo più in unione con il genere, per cui per stabilirlo bisogna provare entrambi, mentre per confutarlo basta argomentare contro uno soltanto. ⟨2⟩ Valgono gli stessi luoghi enunciati per la definizione, ed in particolare quello che, per stabilirlo, bisogna mostrare che appartiene a tutto ciò di cui si predica il nome, mentre per confutarlo basta provare che non appartiene ad un solo individuo di cui si predica il nome; ⟨3⟩ e che lo si confuta anche se si prova che appartiene ad altro oltre a ciò di cui si predica il nome. ⟨III⟩ Anche per il genere, è più facile confutarlo che stabilirlo. Infatti ⟨1⟩ si può stabilire in un solo modo, e cioè mostrando che conviene a tutto ciò di cui si predica il nome, mentre si può confutare in due modi: mostrando o che non conviene a nessuna cosa di cui si predica il nome, o che non conviene ad alcune. ⟨2⟩ Per stabilirlo non basta provare che si predica di ciò di cui si predica il nome, ma bisogna anche provare che vi si predica come genere, mentre per confutarlo basta provare che non si predica (o di nessuno o di alcuni individui). ⟨VI⟩ Per quanto concerne l'accidente, ⟨1⟩ è più facile confutare che stabilire quello universale, giacché per stabilirlo bisogna provare che appartiene ad ogni individuo, mentre per confutarlo basta mostrare che non appartiene ad uno. ⟨2⟩ Invece è più facile stabilire che confutare l'accidente particolare, giacché per stabilirlo basta provare che appartiene a qualche individuo, mentre per confutarlo bisogna mostrare che non appartiene a nessuno. Nella seconda parte si prova che ⟨I⟩ il problema più facile è confutare una definizione (giacché ⟨1⟩ contiene più elementi, così da offrire più possibilità d'attacco; ⟨2⟩ ci si può valere per confutarla anche dei luoghi atti a confutare il proprio, il genere e l'accidente), mentre il più difficile è costruirla (giacché si devono provare tutti gli elementi che la costituiscono). ⟨II⟩ I problemi concernenti il proprio sono assai vicini a quelli relativi alla definizione: é facile confutarlo,

dato che si compone di molti elementi, mentre è difficile stabilirlo, ⟨1⟩ per i molti elementi che bisogna dedurre, ⟨2⟩ perché appartiene ad una sola cosa, convertendosi con essa. ⟨III⟩ Il problema più facile è stabilire l'accidente (giacché basta mostrare che appartiene ad una sola cosa), mentre è molto difficile confutarlo (giacché lo si può fare solo provandone la non appartenenza, laddove negli altri problemi, oltre la non appartenenza, è utile la non appartenenza in un determinato modo, ossia come proprio, o come genere, o come definizione).



Aristotele contempla il busto di Omero, di Rembrandt

(New York, Metropolitan Museum).

LIBRO OTTAVO

Capitolo primo: dopo aver precisato che ⟨a⟩ chi interroga deve innanzitutto trovare il luogo per l'attacco, indi formulare ed ordinare a se stesso le domande, infine porle all'avversario, ⟨b⟩ e che la ricerca fino alla determinazione del luogo è comune al filosofo ed al dialettico, mentre il porre le domande e l'ordinarle è proprio di quest'ultimo soltanto, si enunciano a riguardo le seguenti regole. ⟨1⟩ Oltre alle proposizioni da cui procede il ragionamento, che sono necessarie, ne vanno assunte altre, che siano finalizzate ⟨a⟩ alla concessione da parte dell'avversario dell'universale, ⟨b⟩ all'ampliamento degli elementi essenziali del discorso, sì da renderne più facile l'accettazione, ⟨c⟩ o alla dissimulazione della conclusione, ⟨d⟩ o al chiarimento del discorso stesso. Oltre a queste non bisogna assumerne nessun'altra. ⟨2⟩ Le proposizioni universali da cui procede il ragionamento non vanno poste immediatamente, ma occorre ⟨a⟩ o derivarle da altre ancora più universali, ⟨b⟩ o guadagnarle con l'induzione, ⟨c⟩ oppure, se non si riesce a provarle né argomentativamente né induttivamente, bisogna porle *tout court*. ⟨3⟩ Non si devono enunciare le conclusioni del prosillogismo. ⟨4⟩ Le premesse dei prosillogismi vanno assunte induttivamente, a partire da ciò che è individuale e più noto, ossia da ciò che cade sotto i sensi; e va dissimulato che si stanno provando tramite esse le premesse del ragionamento principale. ⟨5⟩ Non enunciare di volta in volta le conclusioni dei prosillogismi, ma trarle alla fine tutte assieme. ⟨6⟩ Non assumere gli assiomi dei prosillogismi

l'uno di seguito all'altro, ma alternando quello che porta ad una conclusione con un altro che porta ad un'altra. ⟨7⟩ Fare accettare la premessa universale con una definizione non delle cose in questione, bensì di quelle ad esse coordinate. ⟨8⟩ Proporre la premessa non come se si intendesse assumerla per se stessa, ma per derivarvi dell'altro, rendendo il più possibile oscuro se ciò che si vuole fare accettare sia la premessa o il suo contrario. ⟨9⟩ Servirsi della somiglianza per far accettare una premessa universale (la quale si differenzia dall'induzione per il fatto di non pervenire, come invece avviene nel caso di questa, alla formulazione dell'universale sotto cui cadono i casi presentati). ⟨10⟩ Formulare obiezioni a se stessi. ⟨11⟩ Far presente il carattere di opinione corrente della cosa da far accettare. ⟨12⟩ Non accanirsi su un argomento, anche se sia utile. ⟨13⟩ Presentare la premessa come se fosse una semplice comparazione. ⟨14⟩ Non proporre quel che si vuol fare accettare, ma ciò da cui questo consegue necessariamente. ⟨15⟩ Porre la domanda su ciò che soprattutto interessa che sia ammesso per ultima o subito all'inizio, a seconda del carattere dell'interlocutore. ⟨16⟩ Essere prolissi e intercalare problemi che non interessano la questione. ⟨17⟩ Per l'ornamento dell'argomentazione utilizzare l'induzione e la divisone di cose dello stesso genere. ⟨18⟩ Per dare chiarezza servirsi di esempi e comparazioni.

CAPITOLO SECONDO: si enunciano i seguenti luoghi: ⟨1⟩ nelle discussioni servirsi prevalentemente del ragionamento con i dialettici, dell'induzione con i più. ⟨2⟩ Nell'induzione, se esiste il nome comune a più casi, porre la domanda sull'universale non fa questione; se il nome non esiste, occorre assumere l'universale dicendo «in tutti i casi di questo genere». ⟨3⟩ Poiché definire quali cose sono dello stesso tipo è difficile, e tale difficoltà è causa di errori, coniare noi stessi dei nomi. ⟨4⟩ Se, fatta un'induzione, l'interlocutore non concede la premessa universale, occorre chiedergli di indicare il caso che porta come obiezione; ma questo non è lecito se chi interroga non ha indicato in quali casi è così. ⟨5⟩ Esigere che l'obiezione non verta sulla cosa stessa in questione, a meno che essa non

sia la sola del suo genere a verificare la situazione predicata. ⟨6⟩ Nel caso che l'obiezione portata contro la premessa universale giochi sull'omonimia di un termine, bisogna porre la domanda dopo aver operato la distinzione dei significati. ⟨7⟩ Se invece l'obiezione riguarda non un omonimo della cosa, ma la cosa stessa, occorre eliminare l'aspetto della proposizione al quale essa si applica e proporre il resto, rendendolo universale. ⟨8⟩ Parimenti bisogna eliminare quegli aspetti che l'avversario nega, prima ancora che abbia formulato l'obiezione. ⟨9⟩ La premessa contro cui non viene portata alcuna obiezione, va ritenuta ammessa. ⟨10⟩ Quando una stessa conclusione può essere argomentata sia per riduzione all'impossibile che dimostrativamente, in materia di dialettica è meglio evitare la riduzione all'impossibile, per non offrire all'avversario l'opportunità di asserire che l'opposto non è impossibile. ⟨11⟩ Proporre tutte le proposizioni che si applicano a molti casi o senza obiezione o senza che sia facile trovarne una a prima vista, giacché in materia dialettica una proposizione non obiettata è da ritenersi vera. ⟨12⟩ Non rendere la conclusione oggetto d'interrogazione. ⟨13⟩ Convertire le proposizioni universali in forma dialettica, distinguendo i sensi in cui la cosa si dice e chiedendo se si dice in questo o in quest'altro modo. ⟨14⟩ Non insistere nel domandare sulla stessa questione: diversamente, se l'interlocutore risponde quel che gli è chiesto, si cade nell'errore o di fare più domande oppure di fare più volte la stessa domanda; se invece non risponde, in quello di non abbandonare la discussione.

Capitolo terzo: ⟨I⟩ Premesso che ⟨1⟩ i primi principi e le conseguenze ultime sono facili da difendere e difficili da attaccare (i primi non si possono dimostrare, ma soltanto definire, e soprattutto per essi si verifica la circostanza che molto spesso chi obietta né definisce, né presta attenzione alla definizione data dall'interlocutore, ponendosi così nella condizione di non avere chiara la cosa e quindi di non poter muovere l'attacco. Le seconde poi sono sorrette da tutte le mediazioni con cui le si inferisce, in un procedimento continuo, a partire dai primi principi), ⟨2⟩ sono difficili da attaccare anche le pro-

posizioni prossime al principio primo (data la pochezza delle mediazioni con cui si inferiscono da esso e quindi la scarsità degli argomenti per attaccarle), ⟨3⟩ le definizioni più difficili da attaccare sono quelle in cui compaiono termini che non è chiaro se siano usati univocamente o multivocamente, o in senso proprio o in senso metaforico, si afferma che una tesi è difficile da attaccare ⟨1⟩ o perché manca la definizione, che pertanto, per obiettarvi, bisogna dare; ⟨2⟩ o perché usa termini in modo multivoco o metaforicamente, sicché bisogna operare le dovute distinzioni; ⟨3⟩ oppure perché è molto vicina al principio primo, per cui bisogna trovare le proposizioni che la mediano; ⟨4⟩ oppure perché non si sa quale dei motivi sopraddetti la rende tale. ⟨II⟩ In materia di dialettica avviene come in matematica: poste correttamente le definizioni è facile provare i principi primi, ma gli argomenti che si possono portare sono pochi; se invece le definizioni non sono poste, è difficile provarli. ⟨III⟩ Quando i principi sono più difficili da provare che le tesi, ⟨a⟩ nell'insegnare non si devono porre (giacché il principio per sua natura, essendo impiegato per chiarire la conclusione, ossia la tesi, dev'essere più noto di questa), ⟨b⟩ in una discussione dialettica si devono porre, purché siano verisimili.

Capitolo quarto: compito di chi interroga è di porre le domande in modo che l'interlocutore dia risposte dalle quali derivino conseguenze inammissibili; di chi risponde far vedere che le assurdità e le paradossalità discendono non dalle sue risposte, ma dalla tesi proposta dall'avversario.

Capitolo quinto: fatta presente la mancanza di uno studio specifico sulla discussione dialettica finalizzata all'esercizio e all'esame (che è diversa negli scopi e nelle modalità d'esecuzione sia dall'apprendimento, dove chi risponde deve sempre porre ciò che gli sembra vero, sia dai pubblici dibattiti, dove chi interroga deve far vedere, in tutti i modi, di operare una confutazione, mentre chi risponde di evitarla), si procede ad indicarne le regole. Premesso che ⟨a⟩ la tesi posta da chi risponde può essere o un'opinione notevole, o parados-

sale, o né un'opinione notevole né paradossale, e questo o in senso assoluto o relativamente a qualcuno (per esempio a lui), ⟨b⟩ che, se la tesi di chi risponde è paradossale, la conclusione cui mira chi domanda è necessariamente un'opinione notevole; viceversa, se è un'opinione notevole, la conclusione di chi domanda è necessariamente paradossale; se poi non è né un'opinione notevole né paradossale, anche la conclusione di chi domanda è tale, si indicano i seguenti luoghi: chi risponde, ⟨1⟩ se pone una tesi assolutamente paradossale, non deve concedere a chi domanda né ciò che non corrisponde assolutamente ad un'opinione comune, né ciò che vi corrisponde, ma meno della conclusione cui vuole pervenire chi domanda; ⟨2⟩ se pone una tesi che è assolutamente un'opinione notevole, deve concedere ciò che corrisponde ad un'opinione comune o ciò che, se non vi corrisponde, se ne distanzia però di meno della conclusione cui mira chi interroga; ⟨3⟩ se pone una tesi che non è né un'opinione notevole né paradossale, deve comportarsi come nel caso precedente; ⟨4⟩ se pone una tesi che non costituisce un'opinione notevole o un paradosso in senso assoluto, ma per lui, deve concedere a chi interroga quello che secondo lui è o non è un'opinione comune; ⟨5⟩ se difende una tesi altrui, deve valutare quello che va o no concesso in rapporto al fautore di quella tesi.

Capitolo sesto: stabilisce le regole alle quali deve attenersi chi risponde, in relazione al carattere di ciò che viene domandato. Premesso che questo può essere ⟨a⟩ o un'opinione notevole, o un paradosso, o né l'una né l'altra cosa ⟨b⟩ e attinente al ragionamento o non attinente ad esso, si stabilisce che ⟨1⟩ se è un'opinione notevole ma non attinente al ragionamento, va concessa, precisando il suo carattere di opinione notevole; ⟨2⟩ se è paradossale e non attinente al ragionamento, va concessa, precisando che è paradossale; ⟨3⟩ se è un'opinione notevole ed attinente al ragionamento, bisogna riconoscerne il carattere di opinione notevole, ma dichiarare che è troppo vicina alla tesi posta all'inizio e che la sua ammissione elimina il problema; ⟨4⟩ se è attinente al ragionamento, ma troppo paradossale, bisogna dichiarare che la sua

accettazione porta sì a concludere in favore della tesi dell'interlocutore, ma che questa risulta troppo semplicistica; ⟨5⟩ se non è né un'opinione notevole né paradossale e non concerne il ragionamento, va concessa; ⟨6⟩ se non è né un'opinione notevole né paradossale ed ha attinenza col ragionamento, va concessa, ma con la precisazione che accettandola si elimina la questione posta all'inizio. ⟨7⟩ Se poi quel che è domandato è più paradossale della conclusione cui chi interroga vuole arrivare, non va concesso.

Capitolo settimo: ⟨I⟩ se la domanda non è chiara, perché contiene un termine che ha molti sensi, chi risponde deve comportarsi nel modo seguente: ⟨1⟩ se non la comprende deve dichiararlo; ⟨2⟩ se la comprende ed è vera o falsa in tutti i casi, deve concederla o non concederla assolutamente; ⟨3⟩ se per certi aspetti è vera, per certi altri falsa, deve concederla facendo presente i sensi in cui è vera e quelli in cui è falsa; ⟨4⟩ se, senza avvedersi della multivocità, l'ha concessa pensando ad uno dei suoi sensi e l'avversario fa riferimento ad un altro, deve precisare d'averla accettata soltanto per quell'aspetto. ⟨II⟩ Se la domanda è chiara, deve rispondere sì o no.

Capitolo ottavo: chi risponde deve concedere tutte le proposizioni singolari vere o conformi alle opinioni notevoli, ma portare obiezioni contro le proposizioni universali, indicando singoli casi in cui non è come esse dicono, dal momento che esse, in quanto universali, vengono raggiunte o induttivamente o per somiglianza. Altrimenti il non accettare la conclusione è soltanto una sorta di brontolio. Ma lo è ancor maggiormente quando non solo non si porta un'obiezione diretta contro la proposizione, ma non si prova neppure la sua contraria.

Capitolo nono: chi sostiene una tesi o un'obiezione deve previamente considerare quali argomenti vi si possono opporre, obiettandoli a se stesso. Inoltre deve evitare di proporre ipotesi non conformi alle opinioni notevoli, tali essendo o quelle dalle quali derivano conclusioni assurde o quelle che

professano le persone di cattivi costumi e sono contrarie al comune modo di pensare.

CAPITOLO DECIMO: si indicano quattro modi per parare l'obiezione dell'interlocutore ad un ragionamento falso, avvertendo però che soltanto il primo costituisce un'autentica soluzione dell'argomento, mentre gli altri sono soltanto espedienti: ⟨1⟩ eliminando la parte dell'argomento che è la causa della sua falsità (e non una qualsiasi, anche se si trattasse di una proposizione falsa. Il che comporta che ci si deve rendere conto della ragione per cui il ragionamento è sbagliato); ⟨2⟩ obiettando contro chi interroga (modo che va usato quando ci si accorge che costui non è più capace di proseguire nel suo argomento), ⟨3⟩ obiettando contro le cose domandate, vale a dire contro le proposizioni concesse dall'avversario (modo da usarsi quando questi sa proseguire il discorso); ⟨4⟩ formulando un'obiezione la cui soluzione richiede più tempo di quello a disposizione.

CAPITOLO UNDICESIMO: ⟨1⟩ la critica del ragionamento è diversa dalla critica di chi parla, e quando chi risponde, pur di evitare di essere confutato, rifiuta a tutti i costi di ammettere le proposizioni dell'interrogante che validamente lo confuterebbero, bisogna muovere l'attacco contro chi parla e non contro la tesi in se stessa. ⟨2⟩ In questi casi, poiché la discussione ha per fine l'esercizio e l'esame, ma non l'insegnamento, si possono porre anche premesse false ed argomentare il falso. ⟨3⟩ Talvolta bisogna confutare una premessa falsa, ossia giungere ad una conclusione vera, ponendo premesse false, quando esse siano più convincenti per l'interlocutore. ⟨4⟩ Il passaggio dal vero al falso e viceversa va operato in modo dialettico, non eristico. ⟨5⟩ È «cattivo collaboratore» nel discorso, perché ne mette in pericolo il buon esito, che dev'essere lo scopo di entrambi gli interlocutori, tanto chi interroga eristicamente quanto chi nel rispondere rifiuta di concedere quel che è evidente. ⟨6⟩ I ragionamenti risultano viziati a causa di chi parla, ed esattamente di chi risponde, quando concede o non concede certe premesse senza accor-

gersi di dire il contrario del suo assunto iniziale. ⟨7⟩ Le critiche al discorso in quanto tale si verificano: ⟨A⟩ se ⟨a⟩ dalle questioni poste non deriva alcuna conclusione, ⟨b⟩ esse sono false o non corrispondenti ad opinioni notevoli, ⟨c⟩ né eliminandone alcune, né aggiungendone altre si giunge alla conclusione. ⟨B⟩ Se dalle questioni poste deriva una conclusione, che però non è attinente alla tesi. ⟨C⟩ Se l'aggiunta di certe premesse porta a concludere, ma esse sono meno conformi alle opinioni notevoli della conclusione. ⟨D⟩ Se la conclusione si raggiunge eliminando alcune delle questioni poste. ⟨E⟩ Se dalle premesse il ragionamento giunge a concludere, ma esse ⟨a⟩ o sono meno conformi alle opinioni notevoli della conclusione, ⟨b⟩ o, pur essendo vere, richiedono più fatica a dimostrarsi di questa. ⟨8⟩ Poiché non tutti i problemi sono provati con argomenti ugualmente conformi alle opinioni notevoli, il ragionamento che prova ciascuno deve procedere da premesse il più possibile conformi a dette opinioni. ⟨9⟩ La critica da muovere ad un argomento per se stesso e in rapporto a ciò che prova, non è identica. ⟨10⟩ Il ragionamento che provi una conclusione non banale a partire da premesse proprie ma banali, è peggiore di quello che per concludere abbisogna dell'aggiunta di premesse che siano opinioni notevoli. ⟨11⟩ Non bisogna criticare coloro che guadagnano una conclusione vera con premesse false (giacché il falso deriva sempre dal falso, mentre il vero può derivare sia dal vero che dal falso). ⟨12⟩ Da premesse non attinenti al problema non si ha alcun ragionamento o, se si ha, è un sofisma. Si tratta di un ragionamento eristico, mentre il filosofema è un ragionamento apodittico, l'epicheirema un ragionamento dialettico e l'aporema un ragionamento dialettico della contraddizione. ⟨13⟩ ⟨a⟩ La conclusione di due premesse entrambe corrispondenti ad opinioni notevoli, ma non in ugual modo comunemente ammesse, può essere una proposizione più comunemente ammessa delle premesse; ⟨b⟩ la conclusione di due premesse, in ugual misura l'una comunemente ammessa e l'altra non comunemente ammessa, oppure né comunemente ammessa né comunemente non ammessa, è tanto comunemente ammessa quanto comunemente non ammessa; ⟨c⟩ la conclusione di due pre-

messe, l'una comunemente ammessa in misura maggiore o minore di quella in cui l'altra non è comunemente ammessa, oppure né comunemente ammessa né comunemente non ammessa, segue la premessa più forte. ⟨14⟩ Il ragionamento che usa un procedimento più lungo del necessario incorre in un errore.

CAPITOLO DODICESIMO: ⟨I⟩ Un ragionamento è chiaro se ⟨1⟩ la sua conclusione non richiede ulteriori domande; ⟨2⟩ ciascuna della sue premesse è previamente dimostrata; ⟨3⟩ tralascia un'opinione notevole, tanto è nota. ⟨II⟩ Un ragionamento è falso se ⟨1⟩ pare concludere, ma non conclude (ragionamento eristico); ⟨2⟩ giunge ad una conclusione diversa da quella proposta (l'occasione in cui soprattutto quest'errore si verifica è la riduzione all'assurdo); ⟨3⟩ raggiunge la conclusione proposta, ma con un metodo non proprio; ⟨4⟩ conclude da premesse false (dalle quali può derivare sia una conclusione falsa che una conclusione vera, mentre da premesse vere deriva unicamente una conclusione vera). ⟨III⟩ Il fatto che il ragionamento sia falso è più un errore di chi parla che dell'argomento stesso, o meglio del suo non avvedersi di costruire un argomento falso. ⟨IV⟩ Di fronte ad un ragionamento bisogna esaminare ⟨1⟩ innanzitutto se conclude o no; ⟨2⟩ se giunge ad una conclusione vera o falsa; ⟨3⟩ a partire da quali premesse. Ché ⟨a⟩ se queste sono false ma corrispondono ad opinioni notevoli, il ragionamento è dialettico; ⟨b⟩ se sono vere ma paradossali, è scorretto; ⟨c⟩ se sono false e troppo paradossali, è scorretto sia in senso assoluto che rispetto alla cosa.

CAPITOLO TREDICESIMO: ⟨I⟩ La petizione di principio, esaminata qui dal punto di vista dell'opinione, si determina in cinque modi: ⟨1⟩ postulando la cosa stessa da dimostrare (vizio che è palese se ad essere postulato è il termine stesso, ma che è molto meno evidente se ad esserlo è un sinonimo); ⟨2⟩ postulando l'universale di quello che si deve dimostrare in particolare; ⟨3⟩ postulando il particolare di quello che si deve dimostrare in universale; ⟨4⟩ postulando il problema dopo

averlo diviso; ⟨5⟩ postulando una di due cose che conseguono necessariamente l'una all'altra. ⟨II⟩ Altrettanti sono i modi in cui può aver luogo la petizione dei contrari: ⟨1⟩ postulando l'affermazione e la negazione; ⟨2⟩ postulando i contrari di un'antitesi; ⟨3⟩ postulando la contraddizione in un caso particolare di un principio universale; ⟨4⟩ postulando in universale la contraddizione di una premessa particolare; ⟨5⟩ postulando il contrario della conclusione derivante necessariamente dalle premesse che si sono assunte. ⟨III⟩ Nella petizione di principio l'errore è in rapporto alla conclusione, mentre nella petizione dei contrari è nelle premesse.

Capitolo quattordicesimo: per esercitarsi nelle discussioni dialettiche è opportuno ⟨1⟩ abituarsi a convertire i ragionamenti, ossia ad assumere l'inverso della conclusione ed una delle premesse concesse dall'avversario per eliminare l'altra; ⟨2⟩ cercare, rispetto ad ogni tesi, gli argomenti a favore e contro e come possono rintuzzarsi; ⟨3⟩ ordinarli in due colonne affiancate, sì da ottenere un duplice vantaggio: ⟨a⟩ avere subito a disposizione molti argomenti per confutare l'avversario e costringerlo a concedere ciò che ci interessa; ⟨b⟩ abbracciare, nel campo della scienze e della filosofia, con un solo sguardo tutte le conseguenze di una tesi. Ma per essere in grado di far questo occorrono spiccate doti naturali, consistenti nel saper scegliere il vero e fuggire il falso; ⟨4⟩ avere a disposizione delle definizioni; ⟨5⟩ conoscere bene gli schemi generali sotto i quali cadono i ragionamenti e sapere a memoria le premesse; ⟨6⟩ dividere un unico ragionamento in molti, dissimulando l'operazione il più possibile; per il che conviene stare il più possibile distanti dai problemi affini a quelli intorno a cui si discute; ⟨7⟩ ricordare dei ragionamenti precedenti in forma universale, anche se siano stati discussi in forma particolare; ⟨8⟩ evitare il più possibile di presentare i propri argomenti in forma universale; ⟨9⟩ se l'interlocutore è inesperto servirsi dell'induzione, se è esperto di ragionamenti servirsi di argomenti deduttivi; ⟨10⟩ far ammettere delle premesse a coloro che argomentano deduttivamente, delle comparazioni a coloro che lo fanno induttivamente; ⟨11⟩ acquisire

dall'esercizio dialettico la capacità di trarre un ragionamento, o una soluzione, o una premessa, o un'obiezione, o di chiarire se e perché le domande sono state poste in modo corretto o scorretto, tenendo presente che porre una premessa è raccogliere molti casi in una sola proposizione, mentre formulare un'obiezione è dividere una proposizione universale in molte proposizioni individuali o particolari ad essa contraddittorie; ⟨12⟩ non discutere con chiunque, giacché con alcuni, che vogliono imporsi con ogni mezzo, bisognerebbe usare ogni mezzo, ma questo è inelegante; ⟨13⟩ tener pronti degli argomenti, universali e difficili da reperirsi, che, con leggere modifiche, possono applicarsi a quei problemi per la cui soluzione vi sono pochi mezzi.

CONFUTAZIONI SOFISTICHE

CAPITOLO PRIMO: precisato che il sillogismo è il discorso in cui, poste delle premesse, segue di necessità una conclusione in virtù del fatto che le premesse sono state poste, e che la confutazione è un sillogismo della contraddizione, si indica nelle confutazioni sofistiche l'oggetto del trattato. Si tratta di confutazioni apparenti, il cui darsi è un'evidenza. Aristotele precisa una prima ragione del loro essere solo apparentemente confutazioni, senza esserlo realmente, nel cattivo uso del linguaggio. Tra questo e le cose non vi è corrispondenza completa, giacché le parole e le definizioni sono di numero finito, mentre le cose sono infinite. Per cui si può essere erroneamente indotti a credere che le operazioni su quelle siano operazioni anche su queste, e così coloro che non hanno esperienza della capacità semantica dei nomi fanno ragionamenti sbagliati. I Sofisti, inoltre, che hanno interesse a sembrare sapienti, giacché ne ricavano un guadagno, hanno, di conseguenza, interesse ad attribuirsi ciò che li fa sembrare tali: fornire apparentemente la ragione di ciò che asseriscono e ottenere l'approvazione di chi li ascolta, essendo proprio queste le prerogative di chi sa. A esse corrispondono, rispettivamente, non dire il falso nel campo in cui si è sapienti e non farsi ingannare a riguardo. Chiude il capitolo l'indicazione del piano d'indagine: si dovranno studiare le specie degli argomenti sofistici e gli elementi per cui sono tali.

Capitolo secondo: distinti quattro generi di discorsi: ⟨1⟩ quelli didascalici, i quali procedono dalle proposizioni proprie della disciplina e non dalle opinioni di chi risponde; ⟨2⟩ quelli dialettici, che procedono dalle opinioni notevoli ed argomentano la contraddizione; ⟨3⟩ quelli esaminativi, che procedono da ciò che deve conoscere chi pretende di sapere e dall'opinione di chi risponde; ⟨4⟩ e quelli eristici, che procedono da premesse che sembrano essere opinioni notevoli, ma non lo sono, si indica in questi ultimi l'oggetto della trattazione.

Capitolo terzo: i Sofisti, praticando in modo scorretto tecniche argomentative della discussione dialettica, mirano ⟨1⟩ a dar l'impressione di confutare; ⟨2⟩ a far sembrare che l'avversario dica falsità; ⟨3⟩ a condurlo al paradosso; ⟨4⟩ a farlo cadere in solecismi; ⟨5⟩ a fargli dire più volte la stessa cosa.

Capitolo quarto: premesso che il vizio nella confutazione può essere dovuto ⟨I⟩ o all'espressione ⟨II⟩ o alla forma del ragionamento, ⟨I⟩ si indicano sei forme di espressione causanti l'errore: ⟨1⟩ l'omonimia (vale a dire l'ambiguità di un termine), ⟨2⟩ l'anfibolia (vale a dire l'ambiguità della frase), ⟨3⟩ la composizione, ⟨4⟩ la divisione, ⟨5⟩ l'accentuazione e ⟨6⟩ l'esprimere ciò che è diverso con la medesima forma. S'illustrano con esempi tutti e sei i casi e si precisa che s'incorre nell'omonimia e nell'anfibolia ⟨a⟩ quando il nome o il discorso significano in senso proprio più cose, ⟨b⟩ perché siamo abituati a parlare metaforicamente e ⟨c⟩ perché ciò che risulta dalla composizione di nomi aventi un solo significato ha più significati. ⟨II⟩ I paralogismi dovuti alla forma del ragionamento sono causati ⟨1⟩ dall'accidente, ⟨2⟩ dal dirsi in senso assoluto e non in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, ⟨3⟩ dall'ignoranza della confutazione, ⟨4⟩ dalla conseguenza, ⟨5⟩ dalla petizione di principio, ⟨6⟩ dall'indicare come causa ciò che non lo è, ⟨7⟩ dall'unificare molte domande in una sola.

CAPITOLO QUINTO: i paralogismi dovuti alla forma del ragionamento (*extra dictionem*) hanno luogo se ⟨1⟩ si attribuisce al soggetto tutto ciò che si attribuisce ai suoi predicati; ⟨2⟩ non si distingue tra il dire in senso assoluto e sotto un certo aspetto, o tra l'essere per un certo aspetto e in senso assoluto (benché in alcuni casi il paralogismo sia facilmente riscontrabile, là dove i contrari possono appartenere a pari titolo alla cosa, è facile che sfugga); ⟨3⟩ non si tiene conto di quel che dev'essere una confutazione, omettendone alcune condizioni: ⟨a⟩ il suo riguardare la cosa e non il nome, ⟨b⟩ la determinazione che le viene attribuita, non un sinonimo, ⟨c⟩ il procedere dalle proposizioni concesse, ⟨d⟩ il non far entrare nella conclusione una premessa, ⟨e⟩ la necessità della conclusione, ⟨f⟩ la medesimezza del rispetto e del tempo; ⟨4⟩ si opera una petizione di principio, in tutti i modi in cui lo si può fare; ⟨5⟩ si converte il conseguente con l'antecedente; ⟨6⟩ si assume nell'ordine delle cause qualcosa che non è una causa; ⟨7⟩ si presentano più domande come fossero una sola domanda.

CAPITOLO SESTO: dimostra che le confutazioni apparenti sono tali per ignoranza della confutazione, che è un sillogismo della contraddizione: alcune perché non concludono, altre perché ignorano qualche regola del sillogismo. ⟨I⟩ Tra i paralogismi *in dictione*, ⟨1⟩ quelli dovuti all'omonimia, all'anfibolia ed alla somiglianza della forma ignorano la regola che il sillogismo deve concludere dalle cose poste. ⟨2⟩ Quelli dovuti alla composizione, alla divisione e all'accentuazione ignorano la regola che esige identità d'espressione e di termine. ⟨II⟩ Tra i paralogismi *extra dictionem*, ⟨1⟩ quelli *ex accidente* ignorano la regola che dall'accidente non si ha sillogismo, e quindi neppure confutazione. ⟨2⟩ Quelli che assumono come premessa l'enunciato dell'interlocutore sotto un diverso rispetto, ignorano la regola che esso dev'essere il medesimo. ⟨3⟩ Nei paralogismi dovuti all'ignoranza della confutazione, l'ignoranza delle relative regole è lampante. ⟨4⟩ Quelli dovuti alla petizione di principio ignorano la regola che la proposizione da provare non deve entrare nelle premesse. ⟨5⟩ Quelli dovuti al porre come causa ciò che non lo è igno-

rano che il sillogismo conclude in virtù delle cose stesse che si sono poste. ⟨6⟩ I paralogismi *ex conseguente* rientrano come caso particolare tra quelli *ex accidente* (il conseguente è un accidente, che però si verifica in più casi), e come tali ignorano la regola che s'è detto. ⟨7⟩ I paralogismi dovuti al riunire più domande in una sola, ignorano che la proposizione enuncia una sola cosa di una sola cosa, e poiché la proposizione è una parte del sillogismo, ne ignorano una regola.

CAPITOLO SETTIMO: indica le cause dei diversi tipi di paralogismi: ⟨1⟩ per quelli dell'omonimia e dell'anfibolia, l'incapacità di distinguere ciò che si dice in molti sensi; ⟨2⟩ per quelli della composizione e della separazione, il convincimento che l'espressione composta e divisa hanno lo stesso significato; ⟨3⟩ per quelli dell'accentuazione, il non avvedersi che l'intonazione acuta e grave conferiscono all'espressione significati diversi; ⟨4⟩ per quelli della forma del discorso, la somiglianza dell'espressione, che induce facilmente a credere ⟨a⟩ che determinazioni diverse rientrino nella stessa categoria, ⟨b⟩ che ogni attributo sia una sostanza individuale ed un uno (che questo tipo di paralogismo sia dovuto al discorso è provato ⟨a⟩ dalla sua maggiore frequenza nelle ricerche compiute con gli altri, che per l'appunto si valgono del discorso, mentre in quelle condotte da soli, che si compiono considerando la cosa per se stessa, si verifica di meno; ⟨b⟩ dal suo verificarsi, anche in quest'ultime, in quelle che si basano sul discorso e non sulla cosa stessa; ⟨c⟩ dall'essere la somiglianza, che ne è la causa, somiglianza d'espressione); ⟨5⟩ per quelli dell'accidente, l'incapacità di discernere l'identico e il diverso, l'uno e i molti; ⟨6⟩ per quelli del conseguente, la stessa causa dei precedenti, di cui sono un certo tipo; ⟨7⟩ per quelli derivanti dal mancato rispetto della definizione di confutazione, come per ⟨8⟩ quelli che non distinguono tra l'assumere una determinazione per un certo aspetto e in senso assoluto, la leggera differenza tra le espressioni, che le fa sembrare simili; ⟨9⟩ identica causa per i paralogismi che usano la petizione di principio, ⟨10⟩ per quelli che adducono come causa ciò che non lo è e ⟨11⟩ per quelli che riuniscono più domande in una sola.

CAPITOLO OTTAVO: studia le confutazioni sofistiche *in materia*. Richiamato che sillogismo e confutazione sofistici sono ⟨a⟩ sia quelli che hanno solamente l'apparenza di concludere, ossia di essere un vero sillogismo o una vera confutazione, senza in realtà esserlo (falsi *in forma*), ⟨b⟩ sia quelli che concludono rettamente, ma solo apparentemente riguardo alla cosa in questione (falsi *in materia*) e fatto presente che in questo secondo caso le confutazioni sofistiche non sono peirastiche (o esaminative), giacché non mostrano che l'avversario è ignorante riguardo ad essa, si dimostra che tali confutazioni ⟨1⟩ sono dovute allo stesso numero di modi per cui un sillogismo è apparente, modi che, a loro volta, sono di numero uguale a quello degli errori che si possono commettere rispetto alle parti della vera confutazione; ⟨2⟩ non sono confutazioni in senso assoluto, ma rispetto a chi risponde.

CAPITOLO NONO: poiché per conoscere gli errori di coloro che in ogni campo vengono confutati occorrerebbe conoscere scientificamente, ossia dimostrativamente, tutte le cose, ed una tale conoscenza non è oggetto di un'unica scienza, non è possibile enunciare i modi di tutte le confutazioni, ma bisogna attenersi a quelli delle confutazioni che procedono dai principi comuni. Questo è propriamente il compito del dialettico (mentre compito di chi conosce nell'ambito di ciascuna scienza è scorgere le confutazioni relative ad essa). Egli in tanto vi può attendere, in quanto conosce i luoghi dei sillogismi dialettici, basati cioè sulle opinioni notevoli (e studiati nei *Topici*), stante che la confutazione è un sillogismo della contraddizione. Conoscendo poi queste confutazioni, conoscerà anche le relative confutazioni apparenti. E pertanto è proprio del dialettico cogliere tutti i modi in base a cui, tramite i principi comuni, si hanno la confutazione reale, apparente, dialettica, apparentemente dialettica ed esaminativa.

CAPITOLO DECIMO: respinge come assurda la tesi che un genere di argomenti si riferisce al pensiero ed un altro ai nomi, provando che gli stessi argomenti che si riferiscono a questi possono riferirsi anche a quello, e viceversa. Chiarito che

«ragionare riferendosi al nome» significa designare col nome una cosa diversa da quella che intendeva chi l'ha concesso, mentre «ragionare riferendosi al pensiero», designare col nome la stessa cosa di chi l'ha accordato, si portano le seguenti dimostrazioni: ⟨1⟩ se il nome ha molti sensi, ma sia l'interrogante che l'interrogato credono che significhi una sola cosa, il ragionamento, che si riferisce al nome, si riferisce anche al pensiero (mentre si riferisce solo al nome se sanno che è multivoco). ⟨2⟩ Riferirsi al pensiero non dipende dall'argomento, bensì dalla disposizione con cui chi risponde concede quel che gli è chiesto. ⟨3⟩ Rivolgersi al nome equivale a non rivolgersi al pensiero, altrimenti vi sarebbe un terzo genere di argomenti, oltre quelli che si rivolgono ai nomi e quelli che si rivolgono al pensiero, non rivolti né agli uni né all'altro, contro l'ipotesi di partenza; ora è evidente che ciò che si rivolge al pensiero può anche non rivolgersi ad esso: basta assumere i termini in senso diverso; dunque ciò che si rivolge al pensiero può rivolgersi anche al nome. ⟨4⟩ La distinzione in oggetto si origina da un'indebita identificazione dei paralogismi dovuti alla multivocità dell'espressione con quelli dovuti al nome, mentre questi sono soltanto una parte di quelli, giacché alcuni paralogismi *in dictione* non si riferiscono ai nomi, bensì al pensiero. A questo punto si fa presente ⟨a⟩ l'assurdità di discutere della confutazione senza aver previamente discusso del sillogismo, stante che la confutazione è un sillogismo della contraddizione e la confutazione apparente un sillogismo apparente della contraddizione; ⟨b⟩ che la causa della confutazione apparente può essere o nel sillogismo, o nella contraddizione, o in entrambi. ⟨5⟩ Può capitare che le dimostrazioni matematiche, che sono ragionamenti riferentisi al pensiero, si riferiscano ai nomi: quando abbiano a che fare con una nozione ambigua. ⟨6⟩ Se il nome ha molti sensi, ma chi risponde non se ne accorge, il ragionamento, che è *de nomine*, è anche *de sententia*. Aristotele conclude questa parte osservando che ⟨a⟩ non esite un genere di argomenti che si rivolgono al pensiero; ⟨b⟩ i ragionamenti che si riferiscono ai nomi non soltanto non rappresentano la totalità delle confutazioni, ma non rappresentano neppure la totalità delle confutazioni appa-

renti, alcune (come quelle dell'accidente) non essendo dovute all'espressione. Infine si indica l'assurdità della pretesa che sia colui che pone le domande a distinguere i diversi significati; assurda perché ⟨1⟩ talvolta neppure costui percepisce l'mbiguità della sua domanda; ⟨2⟩ ignora la differenza tra l'argomento didascalico e l'argomento dialettico.

CAPITOLO UNDICESIMO: stabilisce, nell'ordine, le seguenti distinzioni: ⟨1⟩ richiedere una risposta non è proprio di chi dimostra, ma di chi esercita l'arte esaminativa, la quale è una parte della dialettica ed ha per fine di smascherare chi ha l'apparenza di sapere, non il sapere. ⟨2⟩ Il dialettico dai principi comuni indaga sull'oggetto della discussione, il sofista ha l'apparenza di farlo. ⟨3⟩ I sillogismi sofistici ed eristici sono quelli che ⟨a⟩ hanno l'apparenza di essere sillogismi, nell'ambito delle questioni nelle quali si esercita l'arte esaminativa; ⟨b⟩ hanno l'apparenza di procedere secondo il metodo proprio della scienza che studia un determinato genere di enti. ⟨4⟩ Tuttavia l'eristica e la sofistica si differenziano per il fatto che la prima ha di mira solamente la vittoria nelle discussioni, che ricerca con ogni mezzo (essa è una sorta di combattimento verbale ingiusto), mentre la seconda è una sapienza apparente finalizzata a ricavare un guadagno. L'una e l'altra si servono dei medesimi argomenti, ma con obiettivi diversi ⟨5⟩ Gli argomenti dialettici non riguardano un genere definito di cose e non sono dimostrativi di nulla, distinguendosi per entrambi gli aspetti dai sillogismi scientifici (o dimostrazioni), che sono invece attinenti ad un unico genere di determinazioni (in diretta conseguenza del fatto che l'esistente non cade entro un medesimo genere, né sotto medesimi principi). Inoltre la dialettica procede per interrogazioni (segnando in questo la sua differenza dalle conoscenze dimostrative), in una sua parte è esaminativa, può essere esercitata in un settore anche da chi non ha conoscenze scientifiche in merito e procede dai principi comuni, i quali non costituiscono un genere proprio, ma sono come le negazioni (altri principi sono invece propri di ogni tipo di realtà).

Capitolo dodicesimo: enuncia i mezzi efficaci ad indurre l'avversario a sostenere una tesi errata o paradossale, che sono il secondo ed il terzo scopo della sofistica. ⟨1⟩ Porre domande senza rapporto ad un oggetto determinato. ⟨2⟩ Porre molte domande anche quando è ben definito l'oggetto della discussione e pretendere che l'interlocutore dica quel che pensa. ⟨3⟩ Non porre immediatamente la domanda su una questione controversa, ma dire che in proposito s'interroga per puro desiderio di apprendere. ⟨4⟩ Spingere l'avversario in questioni contro le quali si ha abbondanza di argomenti per attaccarlo. ⟨5⟩ Individuare la scuola filosofica da cui proviene e porgli domande sui punti paradossali della dottrina da essa professata (giacché ogni scuola ne ha alcuni), costringendolo a difenderli. ⟨6⟩ Poiché vi è diversità tra quello che realmente si desidera e quello che si afferma, portare chi enuncia i suoi veri desideri a quel che professa e viceversa. ⟨7⟩ Sul presupposto, espresso in modo paradigmatico nel *Gorgia* platonico, dell'opposizione tra legge e natura, nonché della bontà di questa e della mera convenzionalità di quella, riportare chi parla secondo la legge alla natura e viceversa. ⟨8⟩ Portare l'interlocutore su certe questioni nelle quali, comunque si risponda, o secondo l'opinione dei sapienti o secondo quella dei più, si enuncia un paradosso, e se risponde nell'un senso ricondurlo all'altro.

Capitolo tredicesimo: si studia quello scopo della tecnica sofistica consistente nell'indurre l'interlocutore a parlare a casaccio. Gli argomenti atti a produrre quest'effetto si basano ⟨1⟩ su determinazioni che cadono entro un genere di relativi, sono esse stesse relative e si esplicano in rapporto ad un medesimo correlativo; ⟨2⟩ oppure su determinazioni che non sono relative in senso proprio, ma nella loro definizione si indica ciò di cui sono affezioni (come il numero nella definizione di «dispari»). Si segnala infine che l'efficacia di quest'espediente sofistico vien meno se non si precisa che la determinazione detta da sola ed assieme al correlativo ha lo stesso significato.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: studia la tecnica sofistica di far sembrare che l'interlocutore sia caduto in un solecismo e precisa che per tale scopo è fondamentale il pronome neutro, che si usa anche per gli altri due generi ed è comune a più flessioni. Il solecismo assomiglia alle confutazioni apparenti dovute all'esprimere in maniera simile cose dissimili, ma in queste il solecismo verte sulla cosa, nel caso presente sui nomi. Il capitolo si chiude sottolineando l'importanza che negli argomenti dialettici ha la disposizione degli elementi, al fine di dissimularne l'intento.

CAPITOLO QUINDICESIMO: i mezzi di cui i Sofisti si servono per confutare sono ⟨1⟩ la lunghezza del discorso; ⟨2⟩ la velocità dell'elocuzione; ⟨3⟩ far andare in collera l'interlocutore (sì da non essere più in grado di stare in guardia); ⟨4⟩ formulare molti sillogismi mutando l'ordine delle premesse per raggiungere sia la stessa conclusione che conclusioni contraddittorie; ⟨5⟩ tutti i medesimi luoghi della dissimulazione. ⟨6⟩ Contro chi rifiuta di concedere quanto ritiene lo possa confutare, porre l'interrogazione negativamente, come se si desiderasse avere la risposta contraria, o non si avesse preferenza per una tesi. ⟨7⟩ Se l'avversario concede enunciazioni su casi individuali, non interrogarlo anche sulla relativa enunciazione universale, ma comportarsi come se l'avesse concessa. ⟨8⟩ Se poi non si ha a disposizione un nome per indicare l'universale, esprimerlo con una somiglianza. ⟨9⟩ Per far accettare una proposizione, porle a fianco nella relativa domanda anche la sua contraria. ⟨10⟩ Senza aver dimostrato nulla, servirsi di una proposizione come se lo fosse stata (si tratta del cavillo più sofistico). ⟨11⟩ Per sostenere una tesi paradossale, porre la domanda su un'opinione comunemente condivisa che entri nelle premesse del sillogismo da cui quella tesi discende e chiedere all'avversario se l'accetta, di modo che ⟨a⟩ se non l'ammette, cade in un paradosso, ⟨b⟩ se l'ammette è confutato, ⟨c⟩ se non la concede ma riconosce che è comunemente ammessa, si trova in una situazione prossima all'essere confutato. ⟨12⟩ Fissare l'attenzione sulle proposizioni contrarie o a ciò che l'interlocutore dice, o a quello che dicono o

fanno coloro che egli riconosce operare bene, o a coloro che sembrano fare così, o a ciò che è ammesso dalla stragrande maggioranza o da tutti. ⟨13⟩ Quando interrogano, se chi risponde muove un'obiezione che per un aspetto contraddice la loro tesi, ma per un altro no, sostenere che l'hanno assunta in questo secondo. ⟨14⟩ Sempre quando interrogano, abbandonare bruscamente il discorso per sottrarsi ad ulteriori attacchi; quando rispondono, se avvertono di essere confutati, precedere l'interlocutore nel muovere obiezioni. ⟨15⟩ Attaccare altri punti, se quello contro la tesi in oggetto non riesce. ⟨16⟩ Se l'avversario esige di sapere contro che cosa muovono l'attacco, dare un'indicazione generica. ⟨17⟩ Non porre la domanda sulla conclusione né su alcuni punti, ma far finta che siano stati concessi.

CAPITOLO SEDICESIMO: indica l'utilità di saper risolvere i paralogismi sofistici: ⟨1⟩ innanzitutto per distinguere i sensi in cui si dice qualcosa, nonché per accertare le somiglianze e le differenze sia tra le determinazioni che tra i nomi; ⟨2⟩ per le ricerche che si compiono da soli, nelle quali l'acquisita capacità di non lasciarsi ingannare dai falsi ragionamenti consente di evitare errori; ⟨3⟩ per acquisire la reputazione di persone ben esercitate nelle discussioni. Indi si sottolinea ⟨1⟩ che per esser pronti nel rispondere non basta saper riconoscere l'errore del discorso; ⟨2⟩ che, come negli altri campi, tale prontezza si acquisisce con l'esercizio; ⟨3⟩ che talvolta, pur scorgendo le connessioni tra le varie parti del discorso, non si riesce però a risolvere l'argomento.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: sul presupposto che gli eristi non effettuano la confutazione, ma ne hanno soltanto l'apparenza e che pertanto nelle relative discussioni non bisogna guardarsi dall'esser confutati, ma dal sembrare di esserlo, si sostiene che contro i loro falsi argomenti ci si deve difendere non con vere soluzioni, bensì con soluzioni che siano efficaci a conseguire questo scopo, e se ne indicano le regole. ⟨1⟩ Alle domande degli eristi, che sono viziate da omonimia, da anfibolia e da quanti inganni producono ambiguità, non rispon-

dere con un semplice sì o no, come essi vorrebbero, ma aggiungendo ciò che ne smascheri l'ambiguità. ⟨2⟩ Se invece si ritenesse che le confutazioni degli eristi sono autentiche confutazioni, non si potrebbe evitare di ammettere che tutti, persino i sapienti, sono confutati, ancorché solo in un certo modo, stante che le cose sensibili, soggette come sono al mutamento, comportano asserzioni contraddittorie. ⟨3⟩ La necessità per chi risponde di operare le dovute distinzioni sui termini ambigui delle domande eristiche risulta anche dal fatto che, in caso contrario, se non lui almeno il discorso sembra confutato. ⟨4⟩ Non esitare a compiere tali distinzioni, esercitando un diritto di chi discute, perché suggestionati dal numero dei partecipanti alla disputa o per timore di sembrare troppo querimoniosi. ⟨5⟩ Alle domande che contengono nomi omonimi, poiché in realtà sono più domande, non rispondere con un semplice sì o no, ma dare più risposte. ⟨6⟩ Se la domanda verte su questioni che sono comunemente ammesse, rispondere non con «sì», ma con «sia», così da poter eventualmente recedere in seguito. ⟨7⟩ Se si è costretti a sostenere qualcosa di paradossale, aggiungere «sembra». ⟨8⟩ Appellandoci alla petizione di principio ed alle sue regole, non concedere una proposizione falsa o paradossale, che pur discende necessariamente dalla nostra tesi, dichiarando che ne è parte integrante e che pertanto l'ammetterla equivarrebbe a postulare quel che si è posto all'inizio. ⟨9⟩ Se chi interroga deriva dall'analogia dei casi ammessi una conclusione universale che contraddice la nostra tesi, dichiarare che l'analogia è stata concessa in un senso differente da quello da lui assunto. ⟨10⟩ Se egli respinge questi mezzi, ricorrere alla distinzione dei differenti paralogismi per mostrare la non validità della sua conclusione. ⟨11⟩ Non rispondere con un semplice «sì» o «sia» a quanto viene domandato in modo ellittico o per sottinteso. ⟨12⟩ Tra due determinazioni tali che una implica necessariamente l'altra, ma questa non implica necessariamente quella, concedere quest'ultima. ⟨13⟩ Se chi interroga oppone che essa non ha contrario, mentre l'altra sì, asserire che l'hanno entrambe, ma quello della determinazione concessa è senza nome. ⟨14⟩ Quando non è chiaro in che senso la propo-

sizione è comunemente ammessa (se come una massima o come l'incommensurabilità della diagonale col lato del quadrato), cambiare i nomi. ⟨15⟩ Anticipare l'obiezione e prendere per primi la parola.

Capitolo diciottesimo: si studia la vera soluzione delle confutazioni eristiche, la quale consiste nell'indicare quale delle due premesse ne comporta la falsità. Poiché un sillogismo è falso ⟨I⟩ o perché (pur essendo un autentico sillogismo) argomenta il falso (falso *in materia*), ⟨II⟩ o perché non è un autentico sillogismo, ma ne ha soltanto l'apparenza (falso *in forma*), ⟨I⟩ la soluzione nel primo caso consiste nell'operare un'eliminazione, ed esattamente: ⟨1⟩ se il sillogismo confutativo ha conclusione falsa, nell'eliminare ⟨a⟩ o una delle premesse (giacché la conclusione falsa deriva da una premessa falsa) ⟨b⟩ o la conclusone stessa, dicendo che non è come l'erista pretende; ⟨2⟩ se ha conclusione vera, ma le premesse sono false, nell'eliminarne una. ⟨II⟩ Nel secondo caso la soluzione consiste nell'operare le dovute distinzioni. Si fa presente infine la diversa situazione di chi interroga e di chi risponde nel risolvere una falsa confutazione: il primo ha agio di riflettere, il secondo no.

Capitolo diciannovesimo: stante che nella confutazione eristica l'ambiguità, dovuta ad omonimia o ad anfibolia, può risiedere nelle premesse o nella conclusione, si precisa che ⟨1⟩ nel secondo caso la confutazione ha luogo soltanto se viene assunta la contraddizione della tesi da confutare (per cui bisogna evitare di concedere una proposizione ambigua), ⟨2⟩ mentre nel primo è inutile negare la premessa viziata da ambiguità, ma bisogna distinguere i diversi sensi del termine o dell'espressione. Si precisa infine che all'erista, anche se argomenta senza ambiguità, ci si deve opporre dicendo che la sua confutazione attiene al nome, non alla cosa.

Capitolo ventesimo: indica la regola per sottrarsi alle pseudo-confutazioni basate sulla composizione e sulla divisione, di cui si sostiene la differenza da quelle per omonimia e

per anfibolia: se il Sofista assume l'espressione in senso composto, dire che la si assumeva in senso diviso, e viceversa.

CAPITOLO VENTUNESIMO: si enuncia la regola per risolvere le pseudo-confutazioni costruite sul diverso senso di termini differentemente accentati, premesso che esse si verificano in pochi casi: far presente che si assume il termine in un significato diverso da quello che ha come lo pronuncia il Sofista.

CAPITOLO VENTIDUESIMO: si indica nel ricorso alla distinzione categoriale la soluzione delle pseudo-confutazioni eristiche basate sulla forma del discorso, e si illustra il punto con l'esempio di più casi.

CAPITOLO VENTITREESIMO: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate sull'espressione: assumere l'opposto di ciò che ha dato luogo alla pseudo-confutazione. Così ⟨1⟩ se la pseudo-confutazione si basa sulla composizione, assumere l'espressione in senso diviso, e viceversa; ⟨2⟩ se si basa sull'accentuazione acuta, assumerla in quella grave, e viceversa; ⟨3⟩ se si basa sull'omonimia o sull'anfibolia, assumere il termine o l'espressione opposti; ⟨4⟩ se si basa sulla somiglianza, assumere l'opposto.

CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO: innanzitutto si indica la vera soluzione delle pseudo-confutazioni basate sull'accidente: asserire che quel che appartiene all'accidente non è necessario che appartenga anche alla cosa di cui quello è accidente. Indi si respingono come inadeguate due altre ipotetiche soluzioni, consistenti ⟨1⟩ nel sostenere che, per esempio, non sotto il medesimo rispetto si conosce e si ignora la medesima cosa; ⟨2⟩ o che il sillogismo della confutazione è ambiguo. ⟨1⟩ La prima è invalida perché ⟨a⟩ non si applica a tutte le pseudo-confutazioni *ex accidente*; ⟨b⟩ la pseudo-confutazione può presentare più vizi e la semplice indicazione di essi non ne costituisce ancora la soluzione; ⟨c⟩ anche se in certi casi la soluzione in oggetto può essere adeguata, indubbiamente non

lo è per quello in rapporto al quale è stata formulata. ⟨2⟩ La seconda proposta non regge in quanto non si ha doppiezza di senso, giacché né il nome né l'espressione significano *in senso proprio* più cose, come invece dovrebbero per essere ambigui.

Capitolo venticinquesimo: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni costruite sullo scambio tra l'asserire in senso assoluto e in senso relativo: confrontare la conclusione del sillogismo confutativo con la sua contraddittoria (ossia con la tesi che intende confutare) ed accertare se entrambe non sono dette in senso assoluto o sotto il medesimo aspetto (nel qual caso la confutazione sarebbe reale), ma se la tesi è detta in senso assoluto, mentre la conclusione del Sofista sotto un certo aspetto. Nel qual caso la confutazione è puramente apparente, giacché non sussistono né contraddizione, né contrarietà, né, in generale, opposizione. Si illustra l'istanza con più esempi.

Capitolo ventiseiesimo: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate sull'ignoranza delle regole della confutazione: confrontare la conclusione della pseudo-confutazione con la tesi che contraddice ed accertare se si tratta dell'attribuzione del medesimo predicato, sotto il medesimo rispetto, secondo il medesimo rapporto, nello stesso tempo e modo.

Capitolo ventisettesimo: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate sulla petizione di principio: ⟨a⟩ se chi risponde se ne accorge subito all'inizio, non deve accordare all'avversario la premessa che gli domanda, ma deve richiederne la dimostrazione; ⟨b⟩ se gli sfugge, deve obiettare al Sofista che l'interroga d'aver mal argomentato, giacché ogni autentica argomentazione non può servirsi della tesi da dimostrare, aggiungendo d'averla concessa convinto che non sarebbe stata usata come premessa del sillogismo, ma come tesi da confutare.

CAPITOLO VENTOTTESIMO: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate su una falsa consecuzione: smascherare il loro vizio nel corso del ragionamento, indicando la fallacia del procedimento che ⟨1⟩ dal fatto che A consegue a B conclude che B consegue ad A; ⟨2⟩ dal fatto che A consegue a B conclude che l'opposto di A consegue all'opposto di B.

CAPITOLO VENTINOVESIMO: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate su una falsa causa, ossia su un'aggiunta estranea alla discussione: accertare se, anche eliminandola, si continua ad avere la conclusione della confutazione e, in caso affermativo, chi risponde deve dichiarare d'aver concesso l'aggiunta per solo interesse di discutere, mentre chi interroga non se n'è servito per questo scopo.

CAPITOLO TRENTESIMO: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate sulla riunione in una sola di più domande: distinguere, per l'appunto, le domande fin dall'inizio. Si fa presente la necessità di non dare una risposta semplice, per evitare la confutazione, alle domande doppie in cui un attributo va affermato e l'altro negato, oppure i due attributi appartengono ai due soggetti in un senso, ma non in un altro; invece nel caso delle domande duplici in cui l'attributo va affermato o negato per tutte le questioni in esse presenti, anche dando una risposta semplice, ossia senza operare alcuna distinzione, non si rischia la confutazione. Si sottolinea però la convenienza di operare comunque la distinzione, anche nei casi in cui la domanda del Sofista, giocando sul doppio significato delle espressioni «entrambe le cose» e «tutte quante le cose», che possono essere prese o collettivamente, così da comportare una risposta unica, perché unica è la domanda, oppure distributivamente, così da comportare due risposte, poiché anche le domande sono due, produce al massimo una confutazione puramente verbale.

CAPITOLO TRENTUNESIMO: si indica la soluzione delle pseudo-confutazioni basate sul far ripetere a chi risponde la stessa nozione: ⟨1⟩ far valere che i relativi da soli non signifi-

cano nulla, ma sono significanti solo assieme al correlativo; ⟨2⟩ che i predicati includenti la nozione di cui si predicano hanno diverso significato se detti separatamente ed assieme a questa nozione; ⟨3⟩ comunque, non concederli al Sofista, in unità con la nozione che contengono, al caso nominativo.

CAPITOLO TRENTADUESIMO: attraverso l'analisi di casi specifici si mostra come sottrarsi alle pseudo-confutazioni intese a far sembrare che l'avversario sia caduto in un solecismo: facendo leva sulle distinzioni grammaticali tra i casi ed i generi.

CAPITOLO TRENTATREESIMO: indica le ragioni del differente grado di difficoltà nel riconoscere il tipo di vizio dei paralogismi confutativi e, di conseguenza, nel risolverli. ⟨I⟩ Una prima ragione è data dal fatto che spesso ragionamenti costruiti sul medesimo vizio, mutandosi nei loro termini, sembrano costruiti su vizi differenti. ⟨II⟩ Riconosciuto quindi che l'incisività di un ragionamento consiste nella sua capacità di creare difficoltà, ⟨1⟩ tra le confutazioni che argomentano una falsa contraddizione (false *in materia*), hanno nell'ordine capacità di incidere ⟨a⟩ quelle che pongono sullo stesso piano la contraddittoria della tesi da confutare e le domande da cui ricavare le premesse per derivarla (esse deducono da proposizioni comunemente condivise la contraddittoria della tesi; indi, mediante la tesi — ossia la contraddittoria della loro conclusione — ed una premessa, argomentano la contraddittoria dell'altra premessa). ⟨b⟩ Poi le confutazioni che procedono da premesse che sono in ugual misura opinioni comunemente ammesse, sì che ci si trova in imbarazzo su quale eliminare, pur sapendo che bisogna eliminarne una. ⟨2⟩ Tra le confutazioni eristiche (ossia quelle false *in forma*, che hanno, cioè, soltanto l'apparenza di argomentare, ma non argomentano la contraddizione), sono nell'ordine incisive ⟨a⟩ quelle che non lasciano vedere immediatamente se argomentano o no e se, pertanto, devono esser risolte con la negazione di una premessa o operando una distinzione. ⟨b⟩ Indi quelle che lasciano sì vedere il modo in cui

vanno risolte, se negando una premessa o operando una distinzione, ma non la domanda sulla quale intervenire, né se la soluzione si raggiunge agendo su una delle premesse o sulla conclusione. ⟨III⟩ Si precisa infine che ⟨1⟩ le confutazioni apparenti sono semplicistiche se tralasciano o non argomentano domande che interessano l'oggetto o l'ossatura del ragionamento, non se omettono domande estranee ad esso, essendo in questo caso da biasimarsi chi pone la domanda, non il ragionamento. ⟨2⟩ Anche la domanda può esser posta in rapporto o alla tesi o a chi risponde o al tempo necessario per rispondere.

Capitolo trentaquattresimo: nella prima parte indica, con evidente riferimento non solo al presente scritto, ma anche ai *Topici*, gli argomenti fondamentali e il piano della trattazione, richiamando in particolare che compito della dialettica è sia quello di mettere in grado chi interroga di svolgere un ragionamento e saggiare la tesi dell'avversario, sia quello di fornire a chi è interrogato i mezzi per difendere la propria, con procedimenti tali che si conosca la causa e della confutazione e della difesa. Di modo che la relativa competenza è effettivamente un'arte, ossia una forma di sapere. Nella seconda parte Aristotele pone in chiaro la novità di un'arte dialettica così intesa, dal momento che i precedenti maestri, perseguendo soltanto un apprendimento mnemonico dei discorsi retorici e delle forme più ampie e comuni del questionare, con intendimenti esclusivamente pratici, e non l'apprendimento causale della materia, insegnavano, per così dire, soltanto i risultati di quest'arte, non quest'arte stessa. E poiché si tratta di un sapere del tutto nuovo, tale cioè da non potersi valere di precedenti risultati, la sua importanza risiede soprattutto nei principi che getta e non in uno sviluppo completo della materia.

INDICI

INDICE DEI NOMI DI PERSONA
PRESENTI NELL'*INTRODUZIONE* E NELLE NOTE

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

X

Z

INDICE DEI NOMI DI PERSONA PRESENTI NELL'*ORGANON*

INDICE DEI NOMI GEOGRAFICI E DI POPOLI PRESENTI NELL'*ORGANON*

Sono registrati anche i nomi di luoghi mitologici

A

Analytica Posteriora

INDICE DELLE OPERE CITATE NELL'*ORGANON*

INDICE DEI RIMANDI INTERNI DELL'*ORGANON*

INDICE DEI TERMINI E DELLE ESPRESSIONI

Di alcuni termini molto comuni si indicano solo i luoghi più significativi, sottintendendo l'indicazione *et passim*. Nelle pagine indicate tra parentesi quadre il termine è presente come risoluzione nella lingua italiana di un'espressione greca letteralmente diversa.

A

B

C

D

E

F

G

I

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

INDICE DELLE EQUIVALENZE GRECO-ITALIANE USATE NELLA TRADUZIONE*

(I termini italiani sono quelli che compaiono nel precedente *Indice dei termini e delle espressioni*).

A

ἀβέβαιος: insicuro.

ἀγαθός, ἀγαθόν: buono, dabbene, bene; τὸ ἐπίσταται τἀγαθόν: «conosce il bene»; τὸ ἐπίσταται τὸ οὐκ ἀγαθόν: «conosce il non bene»; τὸ ἔστιν ἐπιστάμενος τἀγαθόν: «è conoscente il bene»; τὸ εἶναι μὴ ἀγαθόν: «essere non buono»; τὸ μὴ εἶναι ἀγαθόν: «non essere buono».

ἀγαθῶς: in modo buono.

ἀγαπᾶν: amare; φιλοπονεῖν: amare il lavoro.

ἀγγεῖον: vaso.

ἄγειν: condurre, spingere, portare, portarsi, tracciare; ἄγειν λόγον: condurre il discorso/il ragionamento; εἰς ἀδύνατον ἄγειν: ridurre all'impossibile/all'assurdo [con la riduzione all'impossibile].

ἀγένητος: ingenerato.

ἄγεσθαι: lasciarsi condurre.

ἀγεωμέτρητος: non geometrico, non geometra.

ἀγνοεῖν: ignorare, essere ignorante.

ἄγνοια: ignoranza.

ἀγνοούντως: ignorantemente.

ἀγνῶν: ignorante.

ἄγνωστος: ignoto, inconoscibile, sconosciuto.

ἀγορά: piazza.

ἀγράμματοι ψόφοι: suoni inarticolati.

ἄγριος: selvatico.

ἀγρός: campo.

ἀγχίνοια: prontezza mentale.

ἀγωγή: passaggio.

ἀγωνίζειν: contendere.

ἀγωνιστικός: atto a contendere, rissoso, atto alla contesa, che ama la contesa.

ἀγωνιστικῶς: in modo contenzioso.

ἀγών: competizione, gara.

ἄδηλος: oscuro, non chiaro, che non lascia vedere.

ἀδήλως: nascostamente.

ἀδιαίρετος: indivisibile.

ἀδιάφορος: indifferenziato, indifferente, non differente.

ἀδικεῖν: offendere, commettere ingiustizia/offesa.

ἀδικεῖσθαι: subire ingiustizia.

ἀδικία: ingiustizia.

ἀδικομαχία: combattimento ingiusto.

ἄδικος: illegittimo, ingiusto.

ἀδίκως: ingiustamente, in modo ingiusto.

ἀδιόριστος: indefinito.

* All'elaborazione elettronica del presente indice ha collaborato Emanuele Lana.

ἀδιορίστως: indefinitamente, in modo indefinito, in forma indefinita.
ἀδολεσχεῖν: ciarlare, parlare a vanvera.
ἄδοξον: paradossalità.
ἀδυναμία: impotenza, impossibilità, incapacità: φυσικὴ ἀδυναμία: impotenza, incapacità naturale.
ἀδυνατεῖν, ἐξαδυνατεῖν: non essere capace, non essere in grado.
ἀδύνατος: assurdo, assurdità, impossibile; ἀδύνατον ὑπάρχειν: impossibile che appartenga; οὐκ ἀδύνατον ὑπάρχειν: non impossibile che appartenga; εἰς ἀδύνατον: riduzione all'impossibile/all'assurdo.
ἀεί: sempre; vedi anche ἴδιον ἀεί sotto la voce ἴδιος;
ἀεὶ εἶναι: esistere sempre.
ἀετός: aquila.
ἀήρ: aria.
ἀθανασία: immortalità.
ἀθάνατος: immortale.
ἀθρεῖν: considerare [attentamente], prendere in considerazione, rivolgere la considerazione.
ἀθρόος: insieme.
αἴδιος: eterno.
αἱρεῖν: scegliere.
αἱρεῖσθαι: accettare, ammettere.
αἵρεσις: scelta.
αἱρετός: desiderabile, sceglibile, da scegliere, degno d'essere scelto.
αἱρετώτερος: preferibile.
αἰσθάνεσθαι: percepire, sentire, avere sensazioni.
αἴσθημα: impressione sensibile.
αἴσθησις: sensazione, percezione.
αἰσθητικός: capace di sentire.
αἰσθητόν: sensibile, oggetto di sensazione/di percezione, percettibile.
αἶσχος: vergogna.
αἰσχρός: turpe, brutto; αἰσχρόν: turpitudine.
αἰσχρῶς: in modo vergognoso.
αἰσχύνεσθαι: vergognarsi.
αἰσχύνη: pudore.
αἰτεῖν: interrogare, domandare, porre/fare domande/la domanda/l'interrogazione/la questione/le questioni, chiedere, richiedere.
αἰτεῖσθαι: postulare, richiedere.
αἴτημα: postulato.
αἴτησις: richiesta.
αἰτιατός: causato.
αἴτιον, αἰτία: causa, ragione, motivo.
ἄκανθα: spina del pesce.
ἀκίνητος: immobile, irremovibile.
ἀκοή, ἄκουσις: udito.
ἀκοινώνητος: privo di comunanza.
ἀκολασία: incontinenza.
ἀκολουθεῖν: seguire, conseguire, avere conseguenze, derivare, derivare la conseguenza, comportare, accompagnare [accompagnarsi], tener dietro.
ἀκολούθησις, τὸ ἀκόλουθον: conseguenza, consecuzione.
ἀκούειν: ascoltare, udire.
ἀκουσίως: involontariamente.
ἀκούων: ascoltare.
ἀκρατής: intemperante.
ἀκρίβεια: esattezza, precisione.
ἀκριβής: esatto, rigoroso.
ἀκριβῶς: in modo preciso.
ἄκρον: estremo.
ἀκρωτήριον: estremità.
ἀλγεῖν: soffrire.
ἀλγηδών: dolore.
ἀλέγειν: prendersi cura, esserci cura.
ἀλήθεια: verità.
ἀληθεύειν: essere vero, dire con verità, dire il vero; ἀλεθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε: dirsi con verità questo di quest'altro.

ἀληθής: vero; ἀληθές: una verità.
ἀληθῶς: realmente, veramente, veritativamente, con verità, secondo verità, in modo vero.
ἀλλοιοῦν, ἀλλοιοῦσθαι: alterare, alterarsi.
ἀλλοίωσις: alterazione.
ἄλλος: altro, diverso; τὸ ἕτερον: il diverso.
ἀλλότριος: improprio, allotrio, estraneo, altro, diverso, altrui.
ἀλλοτρίως: in modo improprio.
ἄλλως: in altro modo, diversamente, in modo diverso.
ἁλμυρός: salato.
ἄλογος: irrazionale, senza regola.
ἀλόγως: senza ragione.
ἀλυπία: assenza di dolore.
ἀλύπως εἶναι: essere privi di dolore.
ἄλυτος: inconfutabile.
ἅμα: contemporaneamente, al tempo stesso, in pari tempo, simultaneo, insieme, assieme.
ἀμαθία: mancanza d'insegnamento.
ἁμαρτάνειν, διαμαρτάνειν: sbagliare, sbagliarsi, ingannarsi, errare, essere in errore, commettere un errore.
ἁμάρτημα, ἁμαρτία: errore.
ἀμβλύς: ottuso.
ἀμέλητος: non sorretto da preparazione.
ἀμερής: privo di parti.
ἄμεσος: immediato, privo di un medio.
ἀμετάπειστος: impossibile a dissuadersi, che non può essere dissuaso, che non si può dissuadere, inamovibile; τὸ ἀμετάπειστον: impossibilità a dissuadersi.
ἀμίγμενος: non mescolato.
ἄμπελος: vite.
ἀμφιβολία: anfibolia.
ἀμφίβολος: ambiguo; ἀμφίβολα: ambiguità.
ἀμφιδοκεῖν: avere opinioni discordi.
ἀμφισβητεῖν: dibattere, discutere, sollevare la questione/una discussione, controbattere, essere in disaccordo con.
ἀμφισβητεῖσθαι: sorgere la questione.
ἀμφισβήτησις: dibattito, discrepanza.
ἀμφώδοντ'εἶναι: avere denti su entrambe le mascelle.
ἀνάγειν: retrocedere, ridurre, condurre, spingere, portare.
ἀναγκάζειν: costringere.
ἀνάγκη, ἀναγκαῖος, ἐξ ἀνάγκης: necessità, necessario, di necessità, necessariamente, inevitabile; τὸ ἀναγκαῖον: ciò che è inevitabile; ἀναγκαῖον μὴ ὑπάρχειν: necessario che non appartenga; οὐκ ἀναγκαῖον μὴ ὑπάρχειν: non necessario che non appartenga; τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ'εἶναι: essere necessario che questa cosa sia se si dànno certe cose.
ἀναγνωρίζειν, γνωρίζειν: riconoscere.
ἀναγωγή: soluzione, risoluzione, analisi.
ἀναίδεια: impudenza.
ἀναιρεῖν, ἀφαιρεῖν: eliminare, sopprimere, operare un'eliminazione, togliere.
ἀναίρεσις: eliminazione.
ἀναισθησία: mancanza di sensazione.
ἀναισθητός: impercettibile.
ἀναίτιον: ciò che non è causa.
ἀνακεκλίσθαι: stare sdraiati.
ἀνάκλασις: ripercussione.
ἀνακρίνειν: sottoporre a esame.

ἀναλογία: analogia, proporzione; πολλαπλασία ἀναλογία: proporzione gometrica.
ἀνάλογον: termine di una proporzione, proporzione.
ἀνάλογος: analogo, proporzionale.
ἀναλύειν: operare la scomposizione.
ἀνάλυσις: soluzione, risoluzione, analisi.
ἀναλυτικῶς: analiticamente.
ἀνάμνησις: reminiscenza.
ἀνανεύειν: ricusare, rifiutare.
ἀνάπαλιν, πάλιν: inversamente, in senso inverso, all'inverso, al contrario, viceversa, converso.
ἀναπνεῖν: respirare.
ἀναπνευστός: respirabile.
ἀναποδεικτικός: indimostrabile, anapodittico.
ἀναπόδοτος: da non restituire.
ἀνασκευάζειν: distruggere, demolire.
ἀνασκευαστικός: atto a demolire/distruggere, capace di demolire/distruggere.
ἀνατομή, τομή: partizione.
ἀναφορά: riferimento.
ἀνὰ μέσον, μέσος, μεταξύ: intermedio, medio, mediano, di mezzo.
ἀνδρεία: coraggio.
ἀνδρεῖος: coraggioso, valoroso.
ἀνδρείως: coraggiosamente.
ἀνδριάς: statua.
ἀνεξαπάτητος: impossibile ad ingannare.
ἀνεξέλεγκτος: inconfutabile.
ἀνεπισκεψία: mancanza d'ispezione.
ἄνευ γραφῆς: non scritto.
ἀνέχεσθαι: sopportare.
ἀνήρ: uomo; τις ἄνθρωπος: un certo uomo; τρίτος ἄνθρωπος: terzo uomo.
ἄνθραξ: carbone.
ἄνθρωπος: essere umano, uomo.
ἀνιέμενος: con intonazione grave.
ἄνισος: disuguale.
ἀνισότης: disuguaglianza.
ἀνιστάναι: alzarsi.
ἀνόμοιος: dissimile.
ἀνομολογεῖν: essere discordante/dissonante, esservi discordanza/dissonanza.
ἀνταναίρεσις: riduzione.
ἀντεπιχειρεῖν: contrattaccare.
ἀντεστραμμένως: per inversione.
ἀντιδιαιρεῖν: dividersi in corrispondenza l'uno dell'altro.
ἀντιδιῃρέμενα: cose opposte di una divisione.
ἀντιδιῃρέμενον: termine della divisione.
ἀντίθεσις: antitesi, contrapposizione, opposizione.
ἀντικατηγορεῖν: predicare reciprocamente/scambievolmente.
ἀντικατηγορεῖσθαι: predicarsi in luogo di.
ἀντικέιμενον: opposto.
ἀντικειμένως: oppostamente, in senso opposto.
ἀντικεῖσθαι: opporsi.
ἀντιλέγειν: contraddire.
ἀντιλογία: opposizione verbale.
ἀντιλογικός: oppositore.
ἀντιπερίστασις: reazione.
ἀντιστρέφειν: convertire, compiere/operare la conversione, ammettere conversione, predicarsi a propria volta, dirsi in relazione a/viceversa, valere reciprocamente, essere correlativo, fare/darsi la correlazione, ammettere correlazione; ἀντιστρέφων: correlativo.
ἀντιστροφή: conversione.
ἀντιτάττειν: replicare.
ἀντιτιθέναι: contrapporre.
ἀντιφάναι: contraddire.
ἀντίφασις: contraddizione, enun-

ἀτόμως: indivisibilmente, in modo indefinito.
ἄτοπος: assurdo, assurdità.
ἀτόπως: assurdamente.
ἀτυγχάνειν: avere cattiva sorte.
αὐλητική: auletica.
αὐλητρίς: suonatrice di flauto.
αὔξειν, αὔξεσθαι, αὐξάνεσθαι: ampliare, aumentare, accrescere, accrescersi, crescere.
αὔξησις: aumento, accrescimento.
αὔριον: domani.
αὐτάρκης: sufficiente.
αὕτη: *costei.*
αὐτόδοξα: opinione-in-sé.
αὐτοζῴων: vivente in sé.
αὐτόματον: caso.
αὐτὸν ἐπίστασθαι ἐπί: applicare l'attenzione a.
αὐτοτελής: sufficiente.
ἀφαιρεῖν: sottrarre, togliere.
ἀφαίρεσις: astrazione, sottrazione.
ἀφανής: occulto.
ἀφανίζειν: nascondere.
ἀφή: tatto.
ἄφθαρτος: incorruttibile.
ἀφιστάναι: abbandonare, collocare lontano, rigettare, tenere distante, stare distante.
ἀφορίζειν, ὁρίζειν, διορίζειν: determinare, definire, precisare, separare, distinguere, dividere, operare/compiere/fare la distinzione/la divisione, limitare; διωρισμένος: definito, determinato; τὸ ὁρισθέν, τὸ ὁρισάμενον: il definito; ἀφωρισμένος ὁρισθείς: determinato.
ἄφρων: insipiente.
ἀφωρισμένως: in modo determinato, determinatamente.
ἄχρηστος, ἀχρεῖος, δύσχρηστος: inutile.
ἄψις: contatto.
ἄψυχος: inanimato.

B

βαδίζειν: andare, camminare, giungere, pervenire, procedere, arrivare; βαδίζων: camminante; τὸ δύναται βαδίζειν: «può camminare»; τὸ οὐ δύναται βαδίζειν: «non può camminare»; τὸ δύναται οὐ βαδίζειν: «può non camminare»; τὸ ἔστι δυνάμενος βαδίζειν: «è capace di camminare»; τὸ οὐκ ἔστι δυνάμενος βαδίζειν: «non è capace di camminare».
βάδισις: camminata, camminare.
βαδιστικός: capace di camminare.
βαρβαρίζειν: imitare i barbari.
βάρος: peso.
βαρύς: grave, pesante.
βασιλεύς: re.
βάσις: base.
βέβαιος: sicuro.
βέλτιστος: ottimo, eccellente, il migliore; βέλτιστα: nel modo migliore.
βελτίων: migliore; τὸ βέλτιον: il migliore; κράτιστος: il migliore.
βία: violenza.
βιάζεσθαι: forzare.
βιαστικός: forte.
βίος: vita.
βλαβερός: dannoso.
βλάπτειν: fare/recare danno.
βλέπειν, ἐπιβλέπειν, προσβλέπειν: fissare/volgere lo sguardo, guardare, vedere.
βοήθεια: aiuto.
βοηθεῖν: venire in soccorso.
βούλεσθαι: volere, pretendere.
βουλεύεσθαι: deliberare.
βούλησις: volontà, desiderio.
βοῦς: vacca, bue; τις βοῦς: un certo bue.
βραδύ: lentamente, lentezza; βραδύτερον: più lentamente.

Γ

Δ

δεικτικῶς: dimostrativamente, in modo dimostrativo, ostensivamente.

δειλία: viltà, vigliaccheria.

δεῖν, δεῖσθαι: avere bisogno, abbisognare, essere opportuno; τὰ δέοντα: le cose che si devono.

δεῖπνον: pasto, pranzo.

δέκα: dieci.

δένδρον: albero.

δεσπότης: padrone.

δεύτερα οὐσία: sostanza seconda.

δεύτερον: secondariamente.

δεύτερος: secondo.

δέχεσθαι, ἐπιδέχεσθαι: accogliere, ricevere.

δέων: opportuno.

δηλοῦν: avere significato, chiarire, rendere chiaro/evidente/manifesto/visibile, dimostrare, operare/fare/effettuare/condurre la dimostrazione, indicare, provare per via dimostrativa, manifestare, mostrare, provare, significare.

δῆλος: chiaro.

δήλωσις: messa in chiaro.

δημόσιος: corrente.

διὰ τί: perché.

διαβαίνειν: passare.

διαβάλλειν: screditare.

διάβολος: calunniatore.

διάγραμμα: figura geometrica, lettera, proposizione geometrica.

διαγράφειν: delineare.

διαγραφή: lista.

διαδοχῇ: successione; ἐκ διαδοχῆς: in successione.

διάθεσις: disposizione.

διαιρεῖν: determinare, definire, precisare, separare, distinguere, dividere, operare/compiere/fare la distinzione/la divisione, limitare; διαιρούμενος, διαιρεθείς: diviso; vedi anche διανέμειν, χωρίζειν.

διαίρεσις: divisione, separazione.

διαιρετός: divisibile; διαιρετόν: divisibilità.

διαισθάνεσθαι: avvedersi.

διαιτᾶν: dare la dieta.

διαίτη: dieta.

διακεῖσθαι: essere disposto.

διακρίνειν: discernere.

διακριτικόν: capacità di distinguere.

διακριτικός: atto a distinguere, capace di distinguere, distintivo della vista.

διαλέγεσθαι: argomentare, dialogare, discutere, sostenere una/nella discussione, mostrare/stabilire in una discussione.

διαλεγμένος εἶναι: essere oggetto di discussione.

διαλείπειν: estromettere.

διαλεκτική: dialettica.

διαλεκτικός: capace di discutere, dialettico.

διαλεκτικῶς: dialetticamente, in modo dialettico.

δι' ἀλλήλων ἀπόδειξις: dimostrazione reciproca.

διάλογος, τὸ διαλεκτικόν: discussione.

διαλύειν: dissolvere, venire meno.

διάλυσις: dissoluzione.

διαλυτικός: atto a dissolvere, capace di dissolvere.

διαλυτικῶς: dissolutivamente.

διάμετρος: diagonale.

διανείζεσθαι: ricevere un prestito di denaro.

διανέμειν: distribuire, separare, distinguere; vedi anche ἀφορίζειν, ὁρίζειν, διορίζειν, διαιρεῖν, περαίνειν.

διανεμητικός: atto a mantenere, distributivo.

διανοητικός: dianoetico.

διανοητός: pensabile.

διάνοια: intendimento, mente.
διανοούμενος: intelligente.
διαπορεῖν: sviluppare/svolgere una difficoltà.
διαπόρημα: sviluppo delle difficoltà, sviluppare le difficoltà.
διαρθροῦν: articolare.
διασημαίνειν: indicare chiaramente.
διάστασις: dimensione, separazione.
διαστέλλειν: chiarire, rendere chiaro / evidente / manifesto / visibile, fare una distinzione.
διάστημα: intervallo, relazione.
διατέμνειν: tagliare in due.
διατριβή: controversia, diatriba, disputa, modo di vita.
διαφέρειν: avere importanza, importare, essere importante, differire, fare differenza, esserci differenza, differenziare, essere differente/diverso; διαφέρων: differente.
διαφεύγειν: sfuggire.
διαφορά: differenza.
διάφορος: differente; vedi anche διαφέρων sotto la voce διαφέρειν.
διαφωνεῖν: discordare, esservi discordanza/dissonanza, essere discordante/dissonante.
διαψεύδεσθαι: sbagliare, sbagliarsi, ingannarsi, errare, essere in errore, commettere un errore.
διδακτός: insegnabile.
διδασκαλία: apprendimento, insegnamento.
διδασκαλικός: didascalico.
διδάσκειν: insegnare.
διδόναι: concedere, dare, somministrare.
διέξοδος: svolgimento.
διέρχεσθαι: percorrere, spiegare, trattare, trattarsi.
δίεσις: semitono.
διήγεσις: esposizione.
διιέναι: passare attraverso.
διιστάναι: essere distante.
δικαιοπραγεῖν: agire con giustizia.
δίκαιος: giusto.
δικαίως: giustamente, in modo giusto, in modo imparziale.
δίκη, δικαιοσύνη: giustizia.
διορθοῦν: correggere.
διόρθωσις: correzione.
διορισμός: precisazione, distinzione.
διότι: perché.
διπλάσιον: doppio.
διπλοῦν: duplicare.
δίπους: bipede.
δίς: due volte.
διττός: duplice; διττόν: due cose.
δίφρον: cocchio.
διχῶς: in due modi/sensi.
διψῆν: avere sete.
διωκτός: da perseguirsi, perseguibile.
δόγμα: dottrina.
δοκεῖν: opinare, avere un'opinione, credere, ritenere, ritenere opportuno, sembrare, parere, apparire, essere evidente, avere carattere di evidenza; essere ammesso, essere comunemente ammesso, opinione corrente, riconoscere comunemente, corrispondere al comune modo di pensare, assomigliare, avere l'aria di; δοκεῖ: «sembra»; δοκῶν: apparente.
δοξαστός: opinabile, oggetto d'opinione.
δόξα: opinione, parere, quel che comunemente si pensa, reputazione.
δοξάζειν: opinare, avere un'opinione, credere, ritenere opportuno.
δόσις: dono.
δοῦλος: schiavo, servo.

E

ἔνδεια: difetto, mancanza.
ἐνδέχεσθαι: essere ammissibile, potere, essere possibile, essere in grado/capace, avere la possibilità, essere contingente, poter capitare/accadere; vedi ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν sotto la voce ὑπάρχειν.
ἐνδεχόμενος: contingente; ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν: appartenere, contingente.
ἔνδοξον: opinione notevole.
ἔνδοξος: illustre, persona illustre, corrispondente ad un'opinione notevole.
ἐνδόξως: secondo le opinioni notevoli.
ἐνεῖναι: essere in, essere presente/insito, includere, essere incluso.
ἐνέργεια: attività, atto, vigoria.
ἐνεργεῖν: essere in atto, essere attivo, esercitare un'attività, attuare.
ἐνεργής: efficace.
ἐνθύμημα: entimema.
ἐνιστάναι: obiettare, muovere/portare obiezioni, sollevare/muovere un'obiezione, opporre, opporsi, essere opposto.
ἐνίστασθαι: essere oggetto d'obiezione.
ἐννοεῖν: intuire.
ἐνοχλήσεις σοφιστικαί: molestie sofistiche.
ἐνοχλοῦσθαι: essere molestato.
ἔνστασις: obiezione.
ἐντεύξεσθαι: ottenere.
ἔντευξις: conversazione.
ἐντέχνως: tecnicamente.
ἐντός: dentro.
ἐντυγχάνειν: incappare.
ἔνυδρον: acquatico.
ἐνυπάρχειν: contenere, essere contenuto, comprendere, essere compreso, essere presente; ἐνυπάρχων: innato.
ἐνών: innato.
ἐν μέρει: particolare.
ἐν παραβύστῳ: di nascosto.
ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι: essere in un soggetto.
ἐν τῷ μέσῳ: mediano.
ἐν ὅλῳ εἶναι: essere contenuto/compreso/incluso nella totalità.
ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι: dimostrare reciprocamente, effettuare la dimostrazione reciproca.
ἐξ ἀρχῆς, ἐν ἀρχῇ: iniziale.
ἐξεπίστασθαι ἀπὸ στόματος: conoscere a memoria.
ἐξ οὗ: *la cosa da cui.*
ἐξ τῆς λέξεως: fuori dell'espressione; vedi λέξις.
ἐξ ὑποθέσεως: ipoteticamente, per/da ipotesi.
ἐξακριβοῦν: puntualizzare.
ἐξαχῶς: in sei modi
ἐξεῖναι: essere consentito.
ἐξείργειν: impedire, respingere.
ἐξεπίστασθαι: conoscere perfettamente.
ἐξέρχεσθαι: uscire.
ἐξεταστικός: atto a investigare.
ἕξις: abito, possesso, stato.
ἔξω, ἔξωθεν: fuori, esteriore, esterno a.
ἐξωτέρω: esternamente.
ἐοικέναι: sembrare, parere, apparire, essere evidente, avere carattere di evidenza; essere ammesso, essere comunemente ammesso/opinione corrente, riconoscere comunemente, corrispondere al comune modo di pensare, assomigliare, avere l'aria di.
ἐπάγειν: indurre, compiere l'induzione.

ἐπαγωγή: induzione; ἐξ ἐπαγωγῆς: induttivo.
ἐπαινετός: lodevole, da lodarsi.
ἐπαιτεῖν: reclamare.
ἐπακτικός: induttivo; vedi anche ἐξ ἐπαγωγῆς sotto la voce ἐπαγωγή.
ἐπακτροκέλης: vascello corsaro.
ἐπαλλάττειν: intersecarsi.
ἐπαναδιπλούμενος: duplicato.
ἐπαναδίπλωσις: duplicazione.
ἐπεισφέρειν: proporre, avanzare, porre/mettere/stare innanzi/dinanzi, prefiggere.
ἐπεκτείνειν ἐπὶ πλέον: avere maggiore estensione.
ἕπεσθαι: seguire, conseguire, avere conseguenze, derivare, derivare la conseguenza, comportare, accompagnare [accompagnarsi], tener dietro.
ἔπη: versi epici.
ἐπὶ μέρους: in senso parziale/particolare.
επὶ πλέον: maggiore estensione; ἐπὶ πλέον ἐπεκτείνειν: avere maggiore estensione.
ἐπὶ ταὐτά: direttamente, in senso diretto.
ἐπί τι: per un certo aspetto, per qualche aspetto.
ἐπὶ τὸ ἄνω: in senso ascendente.
ἐπὶ τὸ κάτω: in senso discendente.
ἐπὶ τελευτῆς, ἐπὶ τέλει: alla fine.
ἐπιβεβαιοῦσθαι: rinsaldare.
ἐπιβλέπειν: considerare [attentamente], prendere in considerazione, rivolgere la considerazione, esaminare, volgere/rivolgere l'attenzione a.
ἐπίβληψις: esame.
ἐπιγράφειν: porre un'iscrizione.
ἐπιδιδόναι: fare progresso, progredire.
ἐπίδοσις: accrescimento, incremento, progresso, sviluppo.
ἐπιείκεια: equità.
ἐπιεικής: adeguato, sufficiente, conveniente, persona a modo; vedi anche ἱκανός.
ἐπιθυμεῖν: desiderare.
ἐπιθυμητικόν: parte desiderativa dell'anima.
ἐπιθυμία: brama, desiderio.
ἐπικατηγορούμενον: predicazione ripetuta.
ἐπικοινωνεῖν: comunicare, essere in comune.
ἐπικτᾶσθαι: acquisire.
ἐπιλανθάνειν: dimenticare, obliare.
ἐπιλέγειν: dire in aggiunta, aggiungere.
ἐπιλείπειν: dimenticare, obliare.
ἐπιορκεῖν: spergiurare.
ἐπίπεδον: piano.
ἐπιπολάζειν: essere indigerito.
ἐπιπολῆς: a prima vista.
ἐπιπροσθεῖν: allinearsi.
ἐπισημαίνειν, προσσημαίνειν: indicare/significare inoltre/in aggiunta/in più.
ἐπισκευάζειν: addobbare.
ἐπισκέπτεσθαι: esaminare, volgere/rivolgere l'attenzione a, studiare, tenere in considerazione.
ἐπίσκηψις: ricerca, indagine, investigazione.
ἐπισκοπεῖν: indagare, investigare, badare, osservare; vedi anche σκοπεῖν.
ἐπ' ἴσον: estensione uguale.
ἐπίστασθαι: conoscere scientificamente, avere conoscenza scientifica, conoscere, sapere; τὸ μὴ ἐπίστασθαι τἀγαθόν: «non conoscere il bene»; τὸ ἐπίστασθαι τὸ μὴ ἀγαθόν: «conoscere il non bene»; ἐπίστασθαι τοῦτο: sapere questo.

ἐπιστήμη: scienza, conoscenza, conoscenza scientifica.
ἐπιστημονικός: scientifico.
ἐπιστημονικῶς: scientemente.
ἐπιστήμων: che ha scienza, conoscitrice, sapiente, che conosce.
ἐπιστητός: scibile, oggetto di scienza, conoscibile per scienza.
ἐπιτεινόμενος: con intonazione acuta.
ἐπιτελεῖν: concludere, giungere a conclusione, ottenere una conclusione, portare a compimento.
ἐπιτέμνειν: interrompere.
ἐπιτιμᾶν: biasimare, disistimare.
ἐπιτίμησις: accusa, critica, discredito.
ἐπιφάνεια: superficie.
ἐπιφανής: manifesto, evidente.
ἐπιφέρειν: addurre.
ἐπιχειρεῖν: accingersi, argomentare, attaccare, cercare; imprendere, intraprendere, muovere un attacco, metter mano, sforzarsi, tentare.
ἐπιχείρημα, ἐπιχείρησις: argomento, argomento contro, attacco, epicheirema, inferenza.
ἑπόμενον, τὸ παρεπόμενον: conseguente.
ἐρᾶν: amare.
ἔργον: compito, fatica, opera; ἔργον εἶναι: essere faticoso.
ἐριστικός: eristico.
ἐρυθριᾶν: arrossire.
ἐρυθρίας: rubicondo.
ἐρυθρός: rosso.
ἔρχεσθαι: partire, giungere, pervenire, arrivare, procedere.
ἔρως: amore.
ἐρωτᾶν: interrogare, domandare, porre/fare domande/la domanda/l'interrogazione/la questione/le questioni, chiedere, richiedere, fare oggetto d'interrogazione.
ἐρωτηματίζειν: porre le interrogazioni.
ἐρώτησις, ἐρώτημα: domanda, interrogazione; ἐρώτησις διαλεκτική: domanda dialettica; ἐρώτημα συλλογιστικόν: domanda scientifica.
ἐρωτητικός: atto a interrogare/a porre domande.
ἔσχατος: ultimo.
ἔσω: interiore.
ἑτερομήκης: oblungo; ἑτερομήκες: rettangolo.
ἕτερος, θάτερος, ἅτερος: altro, diverso; τὸ ἕτερον: il diverso.
ἕτοιμος: facile.
ἑτοίμως: prontamente.
εὖ δοκεῖν: sembrare bene.
εὖ ἕξις: buono stato di salute.
εὖ ἔχειν: essere in buona condizione.
εὖ ποιεῖν: beneficare.
εὐδαιμονία: felicità.
εὐδαίμων: felice.
εὐδοκιμεῖν: godere gran fama.
εὐεκτικός: in buona condizione, capace di dare la buona condizione; τὸ εὐεκτικόν: quel che è in buona condizione.
εὔελπις: pieno di buona speranza.
εὐεξία: buona condizione.
εὐεπιχειρής: facile ad attaccarsi.
εὐεπιχειρητικός: facilmente risolvibile.
εὐήθεια: semplicismo.
εὐήθης: ingenuo, sciocco, semplice, semplicistico.
εὐήκοος: dal suono gradevole; τὸ εὐήκοον: ciò che dà un suono gradevole.
εὐθεία: retta.
εὐθεώρητος: facile a vedersi.
εὐθέως: a giusto titolo.
εὐθύγραμμος: rettilineo.
εὐθύς: immediatamente, in maniera

Z

H

ἧττον: meno, minormente, in misura minore; τὸ ἧττον: il meno.
ἠχεῖν: esservi l'eco.
ᾗ αὐτό: in quanto tale.



θάλασσα: mare.
θάνατος: morte.
θαυμασιότης: meraviglia.
θαυμαστός: sorprendente.
θεᾶσθαι: guardare, vedere.
θέατρον: teatro.
θεῖος: divino.
θεμέλιον: fondamenta.
θεός, θεοί: Dio, dèi.
θερμαίνειν: riscaldare, scaldare.
θερμαντικός: capace di riscaldare.
θερμός: caldo; τὸ θερμόν: il calore.
θερμότης: calore.
θέσις: posizione, tesi; ἀνάκλισις: posizione sdraiata; στάσις: posizione eretta; καθέδρα θέσις: posizione seduta; θέσιν ἔχειν πρὸς ἄλληλα: avere posizione reciproca.
θεωρεῖν: considerare [attentamente], prendere in considerazione, rivolgere la considerazione, esaminare, volgere/rivolgere l'attenzione a, studiare, conoscere scientificamente, avere conoscenza scientifica, conoscere, sapere, vedere, osservare, scorgere, guardare, indagare, investigare, badare.
θεώρημα: ricerca, indagine, investigazione.
θεωρητικός: atto a studiare, teoretico, contemplativo.
θεωρία: dottrina, studio.
θῆλυ: femminile.
θηρεύειν: andare a caccia, captare, ricercare, conseguire; vedi anche ἕπεσθαι, ἀκολουθεῖν, συμβαίνειν.
θηρευτικός: atto a ottenere.
θηρίον: bestia.
θνήσκειν: morire.
θνητός: mortale.
θρεπτός: nutribile.
θύειν: sacrificare.
θυμικόν: parte concupiscibile dell'anima.
θυμοειδές: parte irascibile dell'anima.



ἰατρική: medicina.
ἰατρικός: medico [*aggettivo*].
ἰατρός: medico [*sostantivo*].
ἰδίᾳ: specificamente.
ἴδιος: proprio, appropriato, specifico; ἴδιον ἁπλῶς: proprio in senso assoluto; ἴδιον καθ' αὑτό: proprio per sé; ἴδιον ἀεί: proprio sempre; ἴδιον ποτὲ: proprio talvolta; ἴδιον πρός τι, πρὸς ἕτερον: proprio in relazione a qualcosa, in relazione ad altro; ἴδιον νῦν: proprio ora.
ἰδιώτης: ignorante.
ἰέναι: andare, procedere.
ἱκανός: adeguato, sufficiente.
ἱκανῶς: sufficientemente [sufficiente], in modo sufficiente/adeguato, adeguatamente, bene.
ἱμάτιον: mantello, drappo, veste.
ἵππος: cavallo.
ἶρις: iride.
ἰσόκωλος: costituito di un ugual numero di elementi.
ἰσόπλευρος: equilatero; vedi anche τὸ ἰσόπλευρον sotto la voce τρίγωνος.
ἰσοσκελής: isoscele; vedi anche τὸ

K

κατασυλλογίζεσθαι: incappare in un catasillogismo.
κατατρίβειν: logorare.
καταφάναι: affermare.
κατάφασις, φάσις: affermazione.
καταφατικός: affermativo.
κατάψυξις: raffreddamento.
κατ' εὐθύ: nel caso diretto.
κατηγορεῖν, κατηγορεῖσθαι: predicare, predicarsi; κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι: predicarsi di tutto/di tutta l'estensione; κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι: predicarsi di nulla.
κατηγόρημα, κατηγορία: predicazione, categoria.
κατηγορικός: predicativo, categorico.
κατηγορικῶς: categoricamente, affermativamente, in modo affermativo.
κατηγορούμενον: predicato.
καττιτέρινος: in stagno.
κατιδεῖν: riconoscere.
κάτω, κάτωθεν, ὑποκάτω: basso, inferiore.
κατῳνωμένος: ubriaco.
καῦμα: abbronzatura.
καχεξία: cattiva condizione.
κείμενος, προκείμενος: presente, vigente.
κεῖσθαι: darsi, essere/avere a disposizione, giacere, porre, stabilire.
κεκλάσθαι: spezzare la linea.
κελεύειν: ordinare, dare ordini, porre.
κέλης: vascello.
κενός: vuoto; τὸ κενόν: il vuoto.
κένταυρος: centauro.
κέντρον: centro.
κεραία: antenna della nave.
κεράμιον: anfora.
κέρατα: corna.
κέρδος: guadagno.
κεφαλή: testa.
κεφαλισμός: moltiplicazione per i numeri capitali.
κεφαλωτός: testato.
κεχωρισμένος: preso separatamente.
κιθαρίζειν: suonare la cetra.
κίνδυνος: pericolo.
κινεῖν, κινεῖσθαι: levare, muovere, muoversi, essere in movimento, togliere, rimuovere, sconvolgere; κινούμενος: mosso, in movimento; κινητός: in movimento.
κίνησις: movimento.
κίων: colonna.
κλέπτειν: rubare.
κλέπτης: ladro.
κλῆσις: chiamata.
κλῖμαξ: scala.
κλίνη: letto.
κοίλη: gamba.
κοιλία: stomaco.
κοῖλος: concavo.
κοιλότης: concavità.
κοινός: comune; τὸ κοινόν: la comunanza.
κοινωνεῖν: partecipare, avere comunanza.
κοινωνός: collaboratore.
κόλασις: correzione.
κολοβῶς: in forma ellittica.
κομήτης: chiomato.
κομίζειν: portarsi.
κομμοῦν: ornare.
κόραξ: corvo.
κόσμος: mondo, ornamento.
κοῦφος: leggero.
κρᾶσις: fusione.
κρατεῖν: dominare.
κράτιστος: potente.
κρείττων: più forte.
κρήνη: fonte.
κρίνειν: giudicare, decidere.
κρίσις: giudizio.
κριτικός: distintivo, capace di distinguere.

κρύπτειν: dissimulare.
κρύσταλλος: ghiacciaio.
κρύψις: dissimulazione.
κτῆμα: possesso.
κυβερνήτης: timoniere.
κύβος: cubo.
κύειν: essere incinta.
κύκλος: cerchio, ciclo, circolo; κύκλῳ ἀπόδειξις: dimostrazione in circolo; κύκλῳ δείκνυσθαι: dimostrare in circolo.
κύκνος: cigno.
κύλιξ: coppa.
κύριος, κυριώτατος: principale, superiore, imperativo, importante.
κυρίως: propriamente, in senso proprio.
κυριώτατα: in senso principale, nel modo più proprio.
κύων: cane.
κωλύειν: impedire.
κώλυσις: ostacolo.
κώμη: villaggio.
κωφότης: sordità.

Λ

λάθρα: di soppiatto.
λαμβάνειν: acquisire, assumere, operare/fare l'assunzione, prendere, cattura [catturare], cogliere, accettare, ammettere, concepire, capire, comprendere; λαμβάνειν διαλεκτικῶς: intraprendere dialetticamente un esame, effettuare un esame.
λαμπρόν: splendore.
λαμπρός: splendente.
λαμπτήρ: lanterna.
λανθάνειν: passare inosservato/inavvertito, sfuggire, sfuggire l'osservazione, non avvedersi, tener/restare nascosto, celare [celarsi], dissimulare.
λέγειν: asserire, affermare, dire, sostenere, chiamare, denominare, esprimere, formulare.
λεῖον: levigato.
λείπειν: lasciare.
λείπεσθαι: restare, rimanere.
λέξις: espressione; παρὰ τὴν λέξιν: in seguito all'espressione; ἔξω τῆς λέξεως: fuori dell'espressione; παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως: in seguito alla forma dell'espressione.
λεπτός: sottile, fine; τὸ λεπτομερέστατον: la cosa composta di parti più fini.
λευκός: bianco; τὸ μὴ εἶναι λευκόν «non essere bianco»; τὸ εἶναι μὴ λευκόν: «essere non bianco».
λευκότης: bianchezza.
λέων: leone.
λήθη: oblio.
λῆψις, λῆμμα, τὸ εἰλημμένον: assunzione, recipiente, acquisizione.
λιθαργύρινος: in litargirio.
λίθος: pietra; λίθου: *della pietra*.
λογίζεςθαι: calcolare, ragionare.
λογικός: discorsivo, logico, utile alla discussione.
λογικῶς: discorsivamente, per via discorsiva.
λογισμός: ragionamento.
λογιστικόν: parte calcolativa dell'anima, parte razionale dell'anima.
λόγος: locuzione complessa, nozione, ragione, rapporto, spiegazione, definizione, esplicazione, discorso definitorio, vedi anche ὁρισμός, διορισμός; discorso, argomento, argomentazione, enunciato, causa, ragione, motivo, risposta, ragionamento, regola, proporzione; τὸν λόγον ποιεῖν: svolgere l'argomentazione; λόγον ὑπέχειν: rendere conto.

M

stituire, modificare; ἀνάπαλιν μεταλαμβάνειν: trasporre.
μετάληψις: sostituzione, passaggio.
μεταμέλεσθαι: pentirsi.
μεταξύ: in mezzo, tra.
μετάπτωτος: indefettibile.
μετατιθέναι: permutare, mutare, operare una mutazione, cambiare, operare un cambiamento; ἀνάπαλιν μετατιθέναι: trasporre.
μεταφέρειν: operare una trasposizione di significato, trasferire.
μεταφερόμενος: mutato nei termini.
μεταφορά: metafora.
μετέχειν: partecipare, avere comunanza.
μετιέναι: trattare, trattarsi, procedere.
μετρεῖσθαι: essere misurato.
μέτριος: misurato.
μέτρον: misura.
μὴ δυνατός: non possibile.
μὴ εἶναι, μὴ ὄν: non essere.
μὴ εἶναί τι: qualcosa non è.
μὴ ἐνδεχόμενος: non contingente.
μή, οὐ καθόλου: non in forma universale, non-universale.
μὴ οὐσία: non-sostanza.
μὴ περιττός: non-dispari.
μηδαμῶς: in nessun/alcun modo, in nessuna maniera.
μηδικός: persiano.
μῆκος: lunghezza.
μηνίζειν: impazzire.
μῆνιν ἄειδε θεά: canta o diva l'ira.
μηνίσκος: lunula, mezzaluna.
μῆνις: ira, *lo ira*.
μηχανικά: questioni di meccanica.
μηχανικός: meccanico.
μιγνύναι: mescolare.
μικρομερέστερος: costituito di parti piccolissime.
μικρός: piccolo.
μίμησις: imitazione.
μιμνήσκειν, ἀναμιμνέσκειν: ricordare.
μισεῖν: detestare, odiare.
μισθαρνεῖν: operare dietro compenso.
μῖσος: odio.
μνᾶ: mina.
μνήμη, μνεία: ricordo.
μνημονικόν: facoltà mnemonica.
μοιχός: adultero.
μονάς: monade, unità.
μοναχῶς: in un solo modo.
μονή: permanenza, persistenza.
μόνιμος: stabile.
μορφή: forma.
μουσική: musica.
μοχθηρία: vizio.
μοχθηρός: di cattiva qualità, cattivo, male, malvagio, cattivo.
μυελός: midollo.
μῦς: topo.
μυσικός: musico, musicale.

N

ναυμαχία: battaglia navale.
ναυτικός: nautica.
νεμεσητικός: sdegnoso.
νέος: giovane.
νεότης: giovinezza.
νεύειν: inclinare.
νεῦρον: fibra.
νέφος: nuvola, nube.
νηνεμία: bonaccia, mancanza/assenza di vento.
νικᾶν: vincere.
νίκη: vittoria.
νοεῖν, διανοεῖν: pensare.
νόημα, διάνοια: pensiero, pensiero discorsivo.
νόησις, νοῦς: intellezione, intuizione.
νοητός: intelligibile.
νομοθετεῖν: fissare una regola.

νόμος: legge.
νοσεῖν: ammalarsi, essere malato.
νόσος: malattia.
νοσώδης: insalubre, malato.
νοῦς: intelletto, senno.
νῦν: ora, in qualche momento.
νῦξ: notte.
νωδός: sdentato.

Ξ

ξηρός: secco.
ξύλον: legno; τὸ ἔστιν οὐ λευκὸν ξύλον: «è un legno non bianco»; τὸ οὐκ ἔστι λευκὸν ξύλον: «non è un legno bianco».
ξυνιέναι: capire, comprendere.

O

ὅ: *ciò che*.
ὄγκος: ampliamento, massa.
ὁδός: via, cammino, strada.
ὀδούς: dente.
οἴεσθαι: ritenere, pensare, credere.
οἰκεῖος: proprio, appropriato, specifico; (μέσος οἰκεῖος): medio proprio; vedi sotto la voce μέσος.
οἰκείως: in maniera appropriata, in modo appropriato.
οἰκία: casa.
οἰκοδομεῖν: costruire case.
οἰκοδόμος: architetto.
οἴκοι: in casa.
οἶνος: vino.
ὀκνεῖν: esitare.
ὀλίγος: poco.
ὀλιγωρεῖν: disprezzare.
ὀλιγωρία: disprezzo.
ὁλόπτερος: con ali piene.
ὅλος: intero, totalità, tutto, generale.
ὅλως: interamente, totalmente, del tutto, completamente, in maniera assoluta, assolutamente, in senso complessivo, complessivamente, in generale, in senso totale.
ὁμιλεῖν: stabilire rapporti.
ὁμοίωμα: immagine.
ὁμοιομερής: costituito di parti simili.
ὁμοιοσχημοσύνη: somiglianza della forma.
ὁμοιοσχήμων: della stessa forma, di forma simile, di uguale forma.
ὅμοιος: simile.
ὁμοιότης, ὅμοιον: somiglianza.
ὁμοίως: in ugual misura, secondo l'uguaglianza di grado; ὁμοίως ἔχειν: uguaglianza di situazione.
ὁμολογεῖν: convenire, concordare, ammettere, essere d'accordo, accordarsi, riconoscere.
ὁμολογία: consenso, accordo.
ὁμολογούμενος: oggetto d'accordo.
ὁμολογουμένως: concordemente.
ὅμοροι: vicini.
ὁμωνυμία: omonimia.
ὁμώνυμος: omonimo.
ὁμωνύμως: omonimamente, in senso omonimo.
ὀνομάζειν: dare un nome, nominare; ὠνομασμένος: nominato.
ὀνομασία: denominazione, espressione.
ὀνοματοποιεῖν: coniare vocaboli, creare nomi.
ὀνοματώδης: nominale.
ὄνομα: nome; ὀνόματα πεπλεγμένα, διπλᾶ: nomi composti.
ὄνος: asino.
ὀξυγώνιος: con la punta acuta.
ὀξύς: acuto, aspro.
ὄπισθεν: dietro.
ὁπλίζεσθαι: avere le armi.
ὁποθενοῦν: da qualunque parte.
ὀπός: succo.
ὁπότερ' ἔτυχεν: indifferentemente

Π

πεπερασμενάκις: un numero limitato di volte.
πεπερασμένος: finito, limitato.
πεπηγώς: condensato, congelato.
πεπονημένος: travagliato.
περαίνειν: concludere, giungere a conclusione, ottenere una conclusione, determinare, definire, precisare, separare, distinguere, dividere, operare/compiere/fare la distinzione/la divisione, limitare, provare.
περαίνεσθαι: essere limitato, avere un limite.
πέρας: limite.
πέρατα: cose limitate.
περίεργος: inutile, superfluo.
περιέχειν: contenere, essere contenuto, comprendere, essere compreso; περιέχειν (ἐν + dativo): includere, essere incluso.
περιλαμβάνειν: capire, comprendere, inglobare, riassumere.
περιουσία: sovrabbondanza.
περιπατεῖν: passeggiare.
περίπατος: passeggio.
περιττός: dispari, eccezionale.
περιφερής: circolare, curvo.
πεφυκὼς ἔχειν: atto per natura a possedere.
πεφυρμένος: ammassato.
πῇ: per un certo aspetto, per qualche aspetto.
πήγνυσθαι: coagularsi, congelare.
πηδάλιον: timone.
πηδαλιώτος: timonato.
πήληξ: *il corazza.*
πηλός: fango.
πῆξις: coagulazione.
πηχυαῖος: di un cubito.
πιθανόν: persuasività.
πιθανός: credibile, certo, convincente, persuasivo.
πίθηκος: scimmia.
πικνοῦσθαι: infittirsi.
πικρός: aspro.
πικρότης: amarezza.
πίνειν: bere.
πίπτειν, ἐμπίπτειν: cadere, ricadere, declinare.
πιστεύειν: confidare, convincere, credere, prestar fede, essere fiducioso, avere un convincimento.
πίστις: credibilità, persuasione, fede, fiducia, convinzione, convincimento.
πιστός: credibile, certo, convincente, persuasivo, sicuro.
πίττα: tavoletta.
πλάγιον: collateralmente.
πλάνητες: pianeti.
πλάτανος: platano.
πλάτος: larghezza; πλάτος ἔχων: con larghezza.
πλατύς: largo.
πλατύφυλλος: di foglie larghe.
πλεῖστοι: la massima parte, la stragrande maggioranza.
πλεῖστος: più diffuso.
πλέκτειν, συμπλέκτειν: combinare.
πλεονάκις: spesso, sovente, più volte.
πλεοναχῶς: in più sensi.
πλεονεξία: volontà di sopraffazione.
πλευρά: lato.
πλῆθος: moltitudine, molteplicità, numero, quantità.
πλῆρες: il pieno.
πλοῖον: nave.
πλούσιος: ricco.
πλουτεῖν: essere ricco.
πλοῦτος: ricchezza.
πνεῦμα: vento.
ποδαῖος: di un piede.
ποιεῖν: agire, esprimere, fabbricare, fare, produrre, creare, rendere, compiere, costruire, effettuare, realizzare, operare, commettere;

P

ῥητορικός: retore, retorico, di retorica.
ῥίς: naso.
ῥοικός: storto.

Σ

σάρξ: carne.
σαφήνεια, τὸ σαφές: chiarezza.
σαφής: chiaro.
σαφῶς: chiaramente.
σεισμός: sisma, terremoto.
σελήνη: luna.
σεσηπώς: fermentato.
σεψιδακής: che morendo produce putrefazione.
σημαίνειν: manifestare, significare, indicare, avere significato.
σημαντικός: capace di significare/indicare, semantico, significativo.
σημεῖον: segno, prova, indizio, punto.
σήπιον: osso di seppia.
σιγᾶν: stare in silenzio.
σίζειν: esservi un sibilo.
σιμός: camuso.
σιτίον: cibo.
σκαληνής: scaleno; vedi anche τὸ σκαληνές sotto la voce τρίγωνος.
σκέπτεσθαι: indagare, investigare, badare; vedi anche σκοπεῖν.
σκεύη: suppellettili.
σκεῦος: arnese, strumento, uomo carico.
σκέψις: questione, ricerca, indagine, investigazione.
σκῆψις: pretesto.
σκιά: ombra.
σκληρός: duro.
σκοπεῖν: effettuare l'indagine, esaminare, considerare [attentamente], prendere in considerazione, rivolgere la considerazione/l'attenzione, indagare, investigare, badare.
σκυτεύς: calzolaio.
σκυτοτομικὴ τέχνη: arte del calzolaio.
σολοικισμός: solecismo; φαινόμενος σολοικισμός: solecismo apparente.
σομφός: atono.
σοφία: sapienza; φαινομένη σοφία: sapienza apparente.
σοφίζεσθαι: fare sofismi.
σοφισματώδης: di natura/forma sofistica.
σόφισμα: sofisma.
σοφιστής: sofista.
σοφιστικαὶ ἐνοχλήσεις: molestie sofistiche.
σοφιστική: sofistica.
σοφιστικός: sofistico.
σοφιστικῶς: in modo sofistico.
σοφός: sapiente, che conosce.
σπάνιον, σπανίως: raramente.
σπερματικός: seminale.
σπουδάζειν: accanirsi, prendersi cura, esserci cura.
σπουδαῖος: dabbene, virtuoso, buono, pregevole.
στέλλειν: partire.
στερεῖν: operare la privazione, essere privato.
στερεομετρία: stereometria.
στερεός: solido.
στέρησις: mancanza, privazione.
στερητικός: privativo.
στερητικῶς: privativamente.
στιγμή: punto.
στίλβειν: brillare.
στλεγγίς: striglia.
στοιχεῖον: elemento, lettera, punto fondamentale, istanza basilare, regola basilare.
στοιχοῦν: ordine di consecuzione.
στόμα: imboccatura.

στοχάζεσθαι: mirare, tendere.
στάπτειν: lampeggiare.
στροφή: rotazione.
συγγένεια: affinità [questioni affini].
συγγενής: congenere, del medesimo genere, omogeneo.
συγγνώμη: indulgenza, riconoscenza.
συγκείμενος: composto, complesso, costituente il complesso, vedi anche συντιθέναι, συγκεῖσθαι.
συγκεῖσθαι: porre assieme, essere composto, comporre, porre insieme, congiungere; τὰ σύνεγγυς: le cose congiunte; vedi anche συγκείμενος.
συγκρίνειν: comparare, confrontare, paragonare, fare un paragone.
σύγκρισις: comparazione.
συγκριτικόν: capacità di unificare.
συγκριτικός: atto ad associare, capace di associare, che collega.
συζυγία: coppia.
συκή: fico.
συκοφαντεῖν: denigrare, imbrogliare, screditare.
συκοφάντημα: cavillo.
συλλαβή: sillaba.
συλλέγειν: raccogliere assieme.
συλλογίζεσθαι: sillogizzare, fare/compiere un sillogismo, provare per via argomentativa, provare/concludere sillogisticamente, argomentare, giungere col sillogismo.
συλλογισμός: sillogismo; συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος: sillogismo con contraddizione della conclusione; συλλογισμὸς ἀντιφάσεως: sillogismo della contraddizione; φαινόμενος συλλογισμός: sillogismo apparente; φαινόμενος συλλογισμὸς ἀντιφάσεως: sillogismo apparente della contraddizione.
συλλογιστικός: atto ad argomentare, capace di argomentare, argomentativo, sillogistico, del sillogismo.
συμβαίνειν: accadere, avvenire, capitare, arrivare, sopraggiungere, sopravvenire, essere accidentale/accidente di, risultare, seguire, conseguire, avere conseguenze, derivare, derivare la conseguenza, comportare, accompagnare [accompagnarsi], tener dietro.
συμβαῖνον: accadimento, conseguenza, consecuzione.
συμβεβηκός: accidente, accidentale; κατὰ συμβεβηκός: per accidente, accidentalmente, in modo/maniera accidentale.
συμβιβάζειν: dedurre, trarre la conseguenza.
σύμβλητος: confrontabile.
σύμβολον: simbolo.
συμμετρία: commensurabilità, proporzione.
σύμμετρος: commensurabile.
συμμέτρως: in modo misurato.
σύμπας: intero, totalità, tutto, generale.
συμπάσχειν: darsi un'affezione.
συμπεραίνειν, περαίνειν: concludere, giungere a conclusione, ottenere una conclusione, derivare, inferire, provare inferenzialmente, provare assieme.
συμπέρασμα: conclusione, conseguenza, consecuzione; συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος: sillogismo con contraddizione della conclusione; φαινόμενος συλλογισμὸς ἀντιφάσεως: sillogismo apparente della contraddizione.

σωματικός: fisico.
σωτικός: capace di salvaguardare.
σωφρονικός: portato alla moderazione.
σωφροσύνη: moderazione.
σώφρων: moderato, modesto.

T

τάξις, πρόσταξις: ordine, regola.
ταράττειν: disturbare, turbare.
τάττειν, ἐπιτάττειν: ordinare, dare ordini, porre.
ταὐτόν: identico, stesso, medesimo.
ταὐτότης: identità.
ταχέως, ταχύ: velocemente; θᾶττον: più velocemente, più rapidamente.
τάχος: velocità.
ταχύς: veloce, rapido.
τεκμήριον: prova.
τεκτονικὴ τέχνη: arte del costruire.
τέλειος: perfetto.
τελεῖσθαι: giungere a compimento.
τελείωσις: perfezionamento.
τελείως, παντελῶς: completamente, compiutamente.
τελευταῖος: che viene alla fine, ultimo, finale.
τελευτᾶν: concludere, giungere a conclusione, ottenere una conclusione.
τέλος: compimento, fine.
τέμνειν, τέμνεσθαι: tagliare, essere tagliato, subire un'operazione.
τερέτισμα: chiacchiera.
τερθρεύεσθαι: usare artifici.
τέρψις: diletto.
τέταρτος: quarto.
τετραγωνίζειν: quadrare il cerchio.
τετραγωνίζεσθαι: essere quadrato.
τετραγωνισμός: quadratura.
τετράγωνος: quadrangolare: τετράγωνον: tetragono, quadrato.
τετράπηχυς: di quattro cubiti.
τετράπους: quadrupede.
τετραχῶς: in quattro sensi/modi.
τετρυπήμενος: forato.
τέτταρα: quattro.
τέχνη: arte; πειραστικὴ τέχνη: arte esaminativa.
τηρεῖν: tener d'occhio.
τιθέναι, ἐκτιθέναι, ὑποτιθέναι: porre, stabilire, ammettere, concedere; ἀνάπαλιν τιθέναι: trasporre.
τιθήνη: nutrice.
τίκτειν: partorire.
τιμᾶν: onorare.
τιμή: onore.
τίμιος: degno di pregio/di onore, onorabile, pregevole.
τιμωρία: vendetta.
τινός: di/da qualcosa/qualcuno; τίνος ἕνεκα: in vista di qualcosa.
τισίν: per quali persone.
τμῆμα: segmento.
τὸ ἐκ τούτων: *ciò che deriva da questo e questo*.
τὸ εἶναι μὴ τοῦτο: essere non questo.
τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι: operare/effettuare una petizione di principio, postulare quel che è in principio.
τὸ ἐφεξῆς: serie continua.
τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον: il più e il meno.
τὸ μεταξὺ τούτων: neutro.
τὸ μὴ εἶναι τοδί: *non essere questo*.
τὸ οὐ παρὰ τοῦτο: non in seguito a questo.
τὸ τί ἦν εἶναι: quiddità, essenza.
τὸ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν: petizione di principio.
τόδε τι: un certo questo, questa data cosa, alcunché di determinato.
τοιόσδε: *quale*.
τοῖχος: muro.
τόλμα: audacia.

Y

ὑπερητικός: atto a servire.
ὑπεροχή: superiorità.
ὑπερτείνειν: sopravanzare, superare, essere più esteso.
ὑπέχειν: sostenere.
ὕπνος: sonno.
ὑπογραφή: tabella.
ὑποδεῖσθαι: avere i calzari.
ὑπόδημα: calzatura.
ὑπόθεσις: ipotesi.
ὑποκείμενον: soggetto, sostrato.
ὑποκεῖσθαι: soggiacere.
ὑπολαμβάνειν: assumere, operare/fare l'assunzione, prendere, apprendere, intendere, capire, comprendere, supporre, dare per supposto, pensare.
ὑποληπτόν: apprensibile.
ὑποληπτός: supponibile, oggetto di supposizione.
ὑπόληψις: fede, fiducia, convinzione, convincimento, apprensione, supposizione, credenza.
ὑπομονή: impazienza.
ὑπόπους: provvisto di piedi.
ὑποτιθέναι: supporre, dare per supposto, pensare, ipotizzare, fare/introdurre un'ipotesi, presupporre.
ὑποψία: sospetto.
ὑπὸ, εἶναι, κάτω εἶναι: essere subordinato/sotto.
ὑστερεῖν: fallire, mancare.
ὑστερίζειν: giungere alla fine.
ὕστερον: dopo, successivamente, posteriormente, in seguito.
ὕστερος: posteriore.

Φ

φαίνεσθαι: avere l'apparenza, dare a vedere, sembrare, parere, apparire, essere evidente, avere carattere di evidenza; essere ammesso, essere comunemente ammesso/opinione corrente, riconoscere comunemente, corrispondere al comune modo di pensare assomigliare, avere l'aria di, risultare; δοκεῖ: «sembra».
φαινόμενα: fatti di osservazione.
φαινόμενος: apparente, manifesto, evidente, vedi anche φαινόμενος ἔλεγχος sotto la voce ἔλεγχος; φαινόμενος συλλογισμός sotto la voce συλλογισμός; φαινόμενος σολοικισμός sotto la voce σολοικισμός; φαινομένη σοφία sotto la voce σοφία.
φαιός: grigio.
φαλάγγιον: tarantola.
φαλακρός: calvo.
φάναι: asserire, affermare, dire, sostenere.
φανερός: apparente.
φανερῶς: chiaramente.
φαντασία: l'apparire.
φαρμακεύεσθαι: far uso di farmaci.
φάρμακον: farmaco.
φάσις: locuzione.
φαῦλος: malvagio, cattivo, scorretto, viziato.
φαυλότης: vizio.
φαύλως: disonestamente, malamente.
φέναξ: impostore.
φέρειν, προφέρειν: introdurre, portare, presentare.
φέρεσθαι: presentarsi, portarsi; φέρεσθαι ὑπέρ: ruotare.
φεύγειν: fuggire, evitare, trattenersi da.
φευκτός: da fuggire/fuggirsi, da evitare.
φθαρτικόν: fattore di corruzione.
φθαρτικός: atto a corrompere, capace di corrompere.
φθαρτικῶς: corruttivamente.

φθαρτός: corruttibile.
φθέγγειν: pronunciare.
φθείρειν: corrompere.
φθίνειν: decadere, finire.
φθόγγος: suono.
φθόνος: invidia.
φθονῶν, φθονερός: invidioso.
φθορά: corruzione.
φιλεῖν: amare.
φίλερις: amante della rissa.
φιλία: amicizia.
φιλόγλυκυς: amante del dolce.
φιλονεικία: amore per la contesa.
φιλοπραγμοσύνη: operosità.
φιλοσοφεῖν: filosofare.
φιλοσόφημα: filosofema.
φιλοσοφία: filosofia.
φιλόσοφος: filosofo.
φίλος: amabile, amico.
φιλότιμος: amante dell'onore.
φλέγμα: bile.
φλόξ: fiamma.
φοβεῖσθαι: avere paura, spaventarsi.
φόβος: paura.
φορά: traslazione.
φρόνησις: saggezza.
φρόνιμος: saggio.
φροντίζειν: darsi cura.
φυλακή: precauzione: φυλακὴν ποιεῖν: prendere una precauzione.
φυλακτικός: capace di conservare/di custodire.
φυλάττειν: difendere.
φυλάττεσθαι: guardarsi, stare in guardia.
φυλετικῶς: alla maniera delle genti tribali.
φύλλον: foglia.
φυλλορρεῖν: perdere le foglie.
φυσᾶν: gonfiare.
φυσικός: fisico, naturale.
φυσιογνωμονεῖν: giudicare dai caratteri.
φύσις: natura.
φυτόν: pianta.
φωνή: voce, suono.
φωρᾶν: scoprire.
φῶς: luce.

X

χαίρειν: dare l'addio, gioire.
χαλεπός: difficile.
χαλεπότης: difficoltà, aporia.
χαλκός: di bronzo.
χαρά: gioia.
χαρίζεσθαι: concedere il proprio favore.
χειμέριος: piovoso.
χείριστος: pessimo.
χείρων: peggiore.
χείρ: mano.
χιτών: tunica.
χιών: neve.
χλευασία: canzonatura.
χολή: bile.
χρεία: bisogno.
χρεία, χρῆσις: uso.
χρή: è necessario.
χρήματα: ricchezze.
χρηματίζεσθαι: procurarsi ricchezze.
χρηματιστικός: atto a procurare lucro.
χρῆσθαι, προσχρῆσθαι: servirsi, far uso, usare, impiegare.
χρήσιμος: utile, giovevole.
χρόνος: tempo; παρεληλυθὼς χρόνος: tempo passato; παρὼν χρόνος, ὁ νῦν χρόνος: tempo presente; μέλλων χρόνος: tempo futuro, vedi anche ποτέ.
χρυσός: oro.
χρῶμα, χροιά: colore.
χρῴζειν: colorare; κεχρωσμένος: colorato.
χυμός: sapore.

χώρα: terreno.
χωρίζειν: separare, distinguere, vedi anche ἀφορίζειν, ὁρίζειν, διορίζειν.
χωρίζεσθαι: essere separato.
χώριστος: separato.
χωρίς: separatamente, separato da.

Ψ

ψέγειν: biasimare.
ψεκτός: biasimevole.
ψεύδεσθαι: essere falso, dire con falsità, dire il falso, incorrere in una falsità.
ψευδογράφειν: disegnare/tracciare figure false/inesatte.
ψευδογράφημα: figura geometrica disegnata in modo sbagliato.
ψευδογραφόμενον: figura falsa.
ψευδογράφος: che disegna figure geometriche in maniera sbagliata.
ψεῦδος, ψευδής: falso; ψευδές: la falsità; ψεῦδος: una falsità; τὸ μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν τὸ ψεῦδος: il falso non accade in seguito a ciò.
ψευδῶς: falsamente.
ψῆφον: ciottolo.
ψιλός: senza aggiungere altro, semplice.
ψοφεῖν: esservi un rimbombo.
ψόφος: rimbombo; ψόφοι ἀγράμματοι: suoni inarticolati.
ψύχειν: raffreddare.
ψυχή: anima.
ψυχρός: freddo.
ψυχρότης: freddezza.

Ω

ὡρισμένως: determinatamente.
ὡς: come.
ὡς δεῖ: come si deve.
ὡς ἐπὶ τὸ πολύ: per lo più.
ὡσαύτως, ὁμοίως: nello stesso/medesimo modo, in modo/maniera simile/uguale, parimenti, in pari modo, ugualmente, similmente.
ὠφελεῖν: aiutare.
ὠφελεῖσθαι: trarre utilità.
ὠχρίειν: impallidire.
ὠχρός, ὠχρίας: giallo, pallido.
ὠχρότης: pallore.

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME